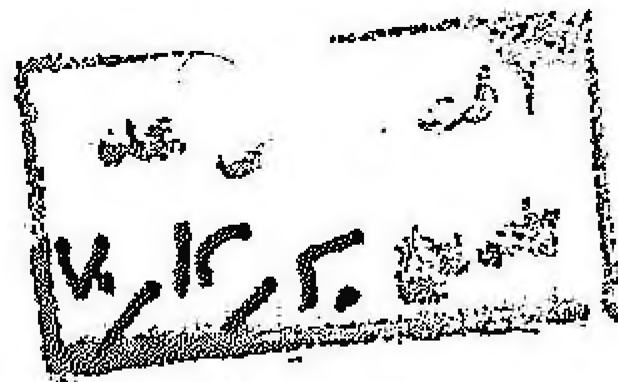
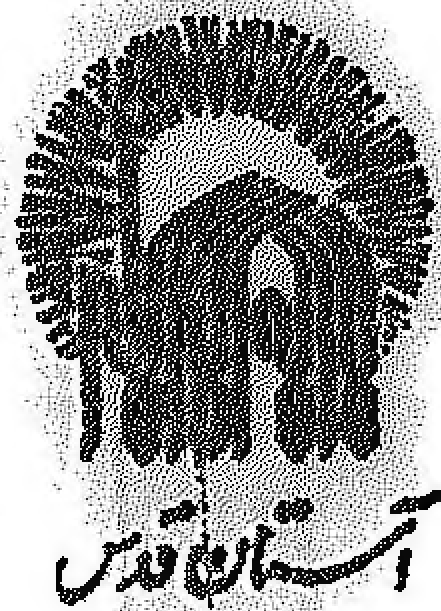




کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی

نام کتاب: شرح اصول *

مؤلف متن .... محشی ....

شارح .... مترجم ....

تاریخ تحریر .... نوع خط نسخ .... تعداد سطر ۲۱

جزء کتب اصول .... زبان عربی .... عدد اوراق ۱۱۴

طول ۱۹/۷ .... عرض ۱۵ .... شماره عمومی ۱۷۹۳۰

وقفی/خریداری .... التاریخ .... وقف/خریداری ....

ملاحظات ....

* حاشیه بر زبدة الاصول شیخ بهایی

صحیح است.

۵۹/۸/۱۴

محشی احتمالاً محمد بن خلف البحرانی باشد

ماخوذ في الفقه المضاف اليه وما يستند اليه تفا[illegible] واحد فهو الاحكام والاسباب [illegible] ذلك في
فيما يستند اليه الفقه وليس هو الا معلومات [illegible] الكلامية كما تراه بفعله كثير الاصوليين وكان ذلك
هذا العلم بل يجوز ان يكون بتقدير الغلبة [illegible] فيما افرد في بعض كتب الكلام منفردا عن غيره فالحاجة الى
بعض وللمعلومات غير العلم فكيف يعلل [illegible] فلهذا جعل الطالب [illegible] ببيان المبادي الثلثة والمراد با
وجعل اطلاقه على العلم المخصوص يكون تصوره بتصور اطراف مسائل العلم والطرف هو ما يكون الدليل
الاصول على معناها اللغوي لانها الف منها الا الاول [illegible] يكون مسائل في ذلك العلم وهو قد يكون
لا ينافي من يقول بكونه [illegible] [illegible] الكل اعظم من الجزء وقد يكون [illegible] واستعمل
ان يقي المراد انه لا [illegible] وتسمي علوما [illegible] [illegible] على سبيل حسن [illegible]
نقاء الاصول على مثبتة فيه وقد كانت من مسائله [illegible] معقولة [illegible]
فقد يكون [illegible] موضوع [illegible] والمراد بالاحوال بيان [illegible] والفقه العلم بالاحكام
بالكم [illegible] علم هذا العلم [illegible] الاصول ما يبتني عليه [illegible]
ما اشتمل عليه الفرعية عن ادلتها التفصيلية فعلا او قوة قريبة [illegible] هذا شروع في بيان حد العلم [illegible] مسائل
مما ينبغي ان يتقدم في كل علم ليكون الطالب على بصيرة وبيانه ان العلم لما كان عبارة عن مجموع [illegible] لم يكن له
تجمعها جهة واحدة بذلك الاعتبار تكون علما واحدا منفردا بالتدوين فلا بد [illegible] فان [illegible] ذلك العلم
التوجه الى ذلك العلم والاقدام على طلبه ولئلا يضيع [illegible] ولا بد من بيان موضوعه ليحصل له زيادة بصيرة وطلب
المرتبة عليه ليخرج عن العبث ولتزداد رغبة في تحصيله [illegible] بيان مرتبة الموجبة لزيادة البصيرة في الطلب [illegible] بيان
[illegible] ذكر الاستاد المصنف ذلك وزاد عليه [illegible] لاحالة [illegible]
لشدة الاحتياج اليه وذكر ان علم هذا العلم [illegible] الاصول [illegible] الفقه [illegible] من حيث هو مركبا اضافي
[illegible] الاصول والفقه تركيبا اضافيا فيجب بيان كل منهما لان بيان المركب الاضافي من حيث [illegible]
يتوقف على بيان اجزائه لكن لا مطلقا من كل وجه لان الوجوه [illegible] متناهية لعدم تناهي [illegible]
في كل شيء بل على بيانها من حيث التركيب لان تعقله من حيث هو مركب متوقف على تعقل اجزائه من حيث انه
[illegible] واما باعتبار العلمية [illegible] المجموع [illegible] ملحوظ فيه شيء من اجزائه [illegible]

حدّه باعتبار المعنى الأضافي على حدّه با
باعتبار المعنى الاضافي كالاسنائي المص من نظر
ومن قدم الحد باعتبار المعنى [illegible] لمي كالحاجبي وعين
بالاصل هنا ما يبتنى عليه الشيء هذا هو المعنى اللغوي وفي
كما يقال الاصل في الكلام الحقيقة الثالث المستصحب كما يقال تعارض الاصل
المسئلة كذا الرابع القاعدة الكلية كما يقال لنا اصل وهو ان كذا فا
فسرو الاصول في اصول الفقه بالادلة والاسنائي المص لم يرض بذلك وفسرها بالمعنى
فسرنا الاصول بمعناها اللغوي لا بالادلة لئلا يحوج هذا المركب الاضافي في عرفنا
التي ليست بادلة الفقه كمباحث الاجتهاد فيحتاج الى نقل اصول الفقه عن معناه الاضافي نعم
اصول الفقه هو العلم بالقواعد الى اضمار مضاف اي علم اصول الفقه وحذف المضاف شايع
وهو اولى من النقل انتهى وحاصله ان تفسير الاصول بالادلة يحوج الى نقل اصول الفقه عن معناه لانه
بالمعنى الاول اعني ادلة الفقه غير شامل لجميع مباحث هذا الفن بل شامل للبعض دون بعض كمباحث
الاجتهاد والترجيح لعدم كونها من الادلة بخلاف ما لو فسر بالمعنى اللغوي اعني ما يبتنى عليه الشيء فانه لا
يحتاج في شموله لمباحث الفن الى نقل فان معنى اصول الفقه ح ما يبتنى عليه الفقه ويستند اليه وهو شامل
لجميع معلومات هذا الفن نعم يحتاج في اطلاقه على العلم المخصوص الى تقدير مضاف وحذف المضاف شايع
ذايع فارتكابه اولى من النقل الذي هو خلاف الاصل كما بين وفي هذا تعريض بالحاجبي واتباعه الذين
جروا على طريقة النقل لانّ ما يستند اليه الفقه لا يختص بمعلومات هذا العلم ليكون بتقدير المضاف
مخصوصا به لانه يصدق على غيره انه مما يستند اليه الفقه كالعربية والمنطق وغيرهما وايضا ما يستند اليه
اعم من ان يكون اجمالا او تفصيلا ومعلومات هذا العلم هو الثاني والاعم لا يدل على الاخص بوجه
فتقدير المضاف لا يفيد لانا نقول اما جواب الاول فبان المراد ما يستند اليه الفقه استنادا قريبا لان
ذلك هو المتبادر منه عند الاطلاق وليس هو الا معلومات هذا العلم واما جواب الثاني فبان التفصيل

ماخوذ في الفقه المضاف اليه وما يستند اليه تفاصيل المسائل هو الادلة اجمالا فقيد الاجمال ملحوظ
فيما يستند اليه الفقه وليس هو الا معلومات هذا العلم فان قلت لا يتعين تقدير المضاف في اطلاق على
هذا العلم بل يجوز ان يكون بتقدير الغلبة كما قال بعضهم قلنا الغلبة انما تكون في بعض افراد شيء دون
بعض والمعلومات غير العلم فكيف يغلب اسم احدهما في الاخر فلهذا لم يتعرض الاستاد المصنف لهذا الوجه
وجعل اطلاقه على العلم المخصوص على ذلك التقدير باضمار المضاف فقط بقي شيء وهو ان القول ببقاء
الاصول على معناها اللغوي والحكم بشمول المركب الاضافي مباحث هذا الفن واطلاقه عليه بتقدير مضاف
لا ينافي من يقول بكونه علما للعلم المخصوص لانه لا يكون الا بالنقل فكيف الجمع بينهما ويمكن
ان يقال المراد انه لا يتعين اطلاقه على هذا العلم بالنقل اليه بل يجوز ان يكون بطريق اخر لهما
بقاء الاصول على معناها اللغوي وتقدير المضاف على ان ذكر المعنى العلمي على ذلك التقدير
قد يكون منافيا لذكر غيره كما لا يخفى هذا ما يتعلق بالاصول واما الفقه لغة فهو اما من فقه
بالكسر بمعنى فهم ومنه قوله نعم ولكن لا تفقهون واسم الفاعل منه فاقه او فقه بالضم اذا صار فقيها
واصطلاحا العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فعلا او قوة قريبة فالعلم كالجنس
وبالاحكام يخرج العلم بغيرها من الذوات والصفات الحقيقية والاعتبارية والافعال وبالشرعية منها
اي الماخوذة من الشرع يخرج العلم بغيرها كالاحكام العقلية والحسية والتجريبية ثم ان الشرعية قسمان
٢ منها ما لا يتعلق بكيفية عمل بل يكون الغرض منها مجرد الاعتقاد كمسائل الكلام وتسمى اصلية ومنها ما يتعلق
بكيفية عمل اي يكون الغرض منها العمل وتسمى فرعية فبقيد الفرعية يخرج الاحكام الشرعية الاصلية وبقيد عن ادلتها
التفصيلية يخرج علم المقلد وبقيد او قوة قريبة يدخل الادراك وينبه على ان العلم بالاحكام فعلا ليس بشرط
في الاتصاف بالفقه وسيأتي بيان تمام اجزاء التعريف وفي الحاشية عن العلامة في التهذيب والرازي في المحصول
بانه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة وقيد المستدل لاخراج
علم المقلد فانه لا يستدل على اعيانها والقيد الاخير لاخراج العلم بوجوب الصلوة والصوم مثلا لانه ليس فقها انتهى
خروج علم المقلد نظرا وقد يتكلف بالعدول عن الظاهر من جعل المسند مبنيا للفاعل نعتا للعالم المدلول عليه بالعلم ٢

واما على التعريف الذي اخترناه وهو تعريف الحاجبي فخروج المقلد والضروريات غير محتاج الى التكلف انتهى ووجه النظر
ان علم المقلد مما يصدق عليه انه علم باحكام يستدل عليها لان مقلد المجتهد في مسئلة فهي مستدل عليها للمجتهد
وعلم المقلد بها يكون فقها على هذا التعريف فلا يكون قيد المستدل عليها مخرجا له كما زعمه المعرف وحاصل
التكلف ان يجعل قوله المستدل عليها الذي هو صفة الاحكام اسم فاعل ليكون المعنى انه العلم بالاحكام الحاصل لمن
استدل على كل مسئلة منها فيخرج علم المقلد ولا شك انه خلاف الظاهر اقول يمكن ان يقال قيد الحيثية في التعريف
ملحوظ وح يكون المعنى ان الفقه هو العلم بالاحكام المستدل على اعيانها من حيث انه مستدل على اعيانها ليرجع
الى انه العلم بالاحكام من جهة الاستدلال ولا كذلك علم المقلد فتامل واما التعريف الذي اختاره المص هنا فغير
شامل لعلم المقلد لعدم كونه من الادلة التفصيلية وغير شامل لما علم من الدين ضرورة لما سيجيء من ان العلم
بها ليس من الادلة بل من ضرورة الدين ثم ان هذا التعريف يقرب من تعريف الحاجبي مع ادنى تغيير فانه اخل بقيد
الاستدلال فيه والمص حذفه وزاد عليه الموقوف قرينة ولم يذكره الحاجبي وسيأتي بيان ذلك ان شاء الله تعالى
مع ظنيتها الخ اقول يرد على اخذ العلم في تعريف الفقه اعتراض مشهور اراد ان يشير الى دفعه والاعتراض هو ان الفقه
من باب الظنون لا القطعيات لانه مستفاد من السمعيات التي لا تفيد الا الظن فان اقوى مدارك الاحكام الكتاب
وافادته مبنية على نقل اللغات التي لا تفيد الا الظن بمعانيها والدليل الظني يكون ما يلزم منه ظنيا كما سيجيء
والعلم قسيم الظن لما سيأتي من انه تمييز لا يحتمل النقيض فلا يصح اخذ العلم في تعريف الفقه والجواب اما على القول
بالتصويب اي القول بان كل مجتهد مصيب فعلمية الاحكام وقطعيتها عن ادلتها الظنية مما لا اشكال فيه
وذلك لان حكم الله في المسئلة غير معين على هذا القول بل المجتهد كلما اداه اجتهاده الى حكم فهو يقطع بانه حكم الله تع
فالقطع بالاحكام حاصل من الظن على هذا القول واما على القول بان المصيب واحد كما هو الحق فعلمية الاحكام وقطعيتها
عن الادلة لا تخرج من شكل الله الا باحد وجهين الاول ان يراد الظاهر في القطع بظهور الحكم من هذا الدليل فيكون
معنى القطع بالاحكام عن ادلتها القطع بان هذا الحكم ظاهر من هذا الدليل الظني ولا يخفى ما فيه من التكلف ويحمل على
خلاف ... المحترز عنه في التعريف الثاني ان يراد من العلم بالاحكام ظنها على ان يكون العلم في التعريف بمعنى الظن ولا
اشكال لانه ظن مستفاد من ظن وهذا الجواب مدفوع بان هذا الاعتراض لما ذكره كما سيشير اليه مد ظله لا يلزم

استعمال المجاز في التعريف بلا قرينة فان اطلاق العلم على الظن غير مشهور وفيما بينهم فلا يناسب حمله عليه في التعريف
لانه يجب تجريده عن المجاز بلا قرينة لانا نقول بعد التنزل عن منع كون اطلاق العلم على الظن غير مشهور فانه مما يستعمله
الفقهاء غالبا وقد صرحوا بان ذكر ذلك في التعريف كثيرا وح فلا مجال عن ارادة الظن على ان عدم استقامة التعريف
على تقدير ان يراد منه القطع شاهد صدق على ان المراد به الظن وهذا الاخير ذكره بعضهم وفيه نظر فان عدم استقامة المعنى
الحقيقي ليس قرينة على ارادة المعنى المجازي كما هو بين العلماء مشهور وفي كتبهم مسطور الثالث ان يراد من
العلم بالاحكام القطع بتعيين العمل بها والافتاء وتوضيحه ان المجتهد اذا استدل على احكام بدليل ظني وادى
اجتهاده اليه فانه يحصل له القطع بوجوب العمل بذلك الحكم ووجوب الافتاء به اذا استفتي وذلك لان هنا
مقدمتين قطعيتين احديهما ان هذا الحكم مظنون للمجتهد والاخرى ان ما هو مظنونه يجب عليه العمل
والافتاء والاولى وجدانية والاخرى اجماعية للاجماع على وجوب عمل المجتهد بظنه فما يلزم منهما اعني كون هذا الحكم مما
يجب العمل به يكون قطعيا لاستناده الى القطعي وفي الحاشية هذا هو المشهور في تفسير قولهم وظنية الطريق لا تنافي قطعية
الحكم وفيه بعد اذ لا يخفى ان الفقه ليس العلم بتعيين العمل وربما قيل ان تلك العبارة من كلام المصوبة [illegible] وفي كتبهم
الاصولية والمخطئة اوردوها غافلين عن مؤداها وهذا ابعد انتهى وما ذكره من البعد حق فان الفقه هو العلم
بالاحكام لا العلم بوجوب العمل وقد اجيب عن هذا بانه لا يراد ان الفقه هو نفس العلم بوجوب العمل ليرد ما قلتم وانما
المراد ان العلم قد اطلق على الفقه مع كونه ظنيا باعتبار ان وجوب العمل به قطعي فهو من قبيل اطلاق اسم
المتعلق على المتعلق ولا يخفى ان مثل هذه التأويلات البعيدة مما يجب الاحتراز عنها في التعريفات وقد اجيب
عن اصل الاعتراض بجواب يقرب من الاول فحاصله ان المراد بالعلم بالاحكام القطع بثبوتها بالنظر الى الدليل
واورد عليه ان القطع بالثبوت لا يحتمل عدمه في الواقع وهذا الحكم يحتمل عدم كونه ما عند الله تع في هذه الحادثة
لان الكلام على تقدير عدم التصويب فينافي القطع بالثبوت والجواب ان المراد قطعية ثبوت الحكم نظرا الى الدليل
سواء كان ثابتا في الواقع ام لا لان ثبوته الواقعي ظني وحصوله ان ثبوت الحكم على قسمين احدهما ثبوته في الواقع
بحيث يقطع بكونه عين ما عين الله تع في تلك الحادثة وليس الحكم الحاصل من الاجتهاد كذلك على تقدير عدم التصويب
وثانيهما ثبوته بالنظر الى الدليل الظني عند المجتهد اي كونه بحيث يستنبط ويستفاد منه ثبوت الاحكام وهذا المعنى

بمعنى
اقول

نعم الاجتهاد مقطوع به للمجتهد فانه يجزم بان هذا الحكم مما يدل عليه الدليل وان لم يجزم بانه مطابق لما عند الله تعالى
هذا ولا يخفى ما في اصل الجواب من التكلف والحق ان خير الوجوه الثلثة اوسطها وهو ان يراد من العلم الظن وقد عرفت ان ذلك
هو الاصح وان ما عداه لا يستقيم وفي الحاشية الاحسن ان يراد بالعلم في الحد الظن وبهذا يخرج علم جبرئيل والنبي صلى الله عليه وسلم بالاحكام
الشرعية على مذهبنا كما ستعرفه انتهى واما ما ذكره بعد هذا من خروج علم جبرئيل بحرف المجاوزة فمبني على تقدير ان يراد
بالعلم في الحد العلم القطعي او الاعم منه ومن الظني وفيه تنبيه على انه لا يحتاج في اخراج علم جبرئيل الى ضم قولنا بالادلة
واشارة الى ان كلا من حرف المجاوزة واخذ العلم بمعنى الظن صالح بانفراده لاخراجه ثم انه وان كان يجوز الا
انه تجوز مشهور وفي التوضيح انتهى واما علمه تعالى فخارج من التعريف سواء اريد بالعلم فيه الظن او القطع لان علمه تعالى با
لاحكام ليس مستفادا من الادلة بل هو عالم بها بما هو غير مستفيد احدهما من الاخر وما توهمه بعضهم من ان الادلة
علل للاحكام وعلمه تعالى بالاشياء على ما هي عليه فلا بد من استناد العلم بالاحكام اليها فمردود بان الادلة
امارات لا علل وبان العلم بالمعلول لا يتعين ان يكون مستفادا من العلة هكذا قيل والحق ان خروج علم الواجب
بناء على ان علمه حضوري لا حصولي والعلم الماخوذ في التعريف لما كان في قوله وفيه تنبيه رد على الحاجبي حيث
ذكر ان قيد بالاستدلال لاخراج علم جبرئيل والنبي ووجه التنبيه ان العلم ان كان بمعنى الظن فعلمهما خارج ا
بتدا لان علمهما قطعي وان كان بمعنى القطع فهو خارج بحرف المجاوزة وضمير قوله ثم انه يرجع الى اخذ العلم
بمعنى الظن وقد سبق ما يكشف لك عن حلية الحال قال ص والقطعيات ليست فقها الخ اقول القطعيات هي
الفروع التي ادلتها قطعية والمراد بها ما علم من الدين ضرورة كوجوب الصلوة والحج لان اصولها ضرورية لا يتوقف
الاستدلال فان كل من علم نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم وجوبها التواتر مجيئه بها فهي مما يعلمها المتدين وغيره فالعالم بها
لا يسمى فقيها ولا العلم بها فقها قاله في المحصول العلم بضروريات الدين كوجوب الصلوة والصوم لا يسمى فقها لان العلم
الضروري حاصل بكونها من دين محمد صلى الله عليه وسلم انتهى ومن اجل انها ليست فقها لا اجتهاد فيها لان الاجتهاد استفراغ
الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي والقطعيات لا يحصل بها الظن بل القطع كما لا يخفى قال ويراد بالاحكام
الخ اقول يراد من الاحكام في تعريف الفقه المسائل كما هو الظاهر من اطلاق الحكم لا الخطابات الواردة من
الشارع المتعلقة بافعال المكلف على ما يجيء من تعريف الحكم عند الاشاعرة فانها ليست احكاما عندنا وانما

حقيقة

امر دلال

هي دلائل الاحكام وسيجي بيان ذلك مفصلا انشاء الله اما اللام فيها فيحتمل ان تكون للاستغراق وان تكون للجنس او
للعهد والكل باطلة لعدم ما كما لا يخفى وبيان ما كان يلزم المحذور اما على التقدير الاول فلان التعريف لا
يكون مطردا لخروج بعض المجتهدين بالاتفاق عن ثبوت الاحكام للمجتهدين بحيث لا شك فيه واما
على الثاني فلان التعريف لا يكون منعكسا لوجود المقلد العارف ببعض الاحكام عن ادلتها التفصيلية
فانه ليس فقيها ويدخل في الحد والجواب ان حمل اللام على الاستغراق بالنسبة الى جميع الاحكام ممتنع قطعا لا
متناع ذلك بالنسبة الى المجتهدين فان قيل انه لا يكون للاستغراق ويكون العلم بالاحكام بمعنى التهيؤ
القريب للعلم بها فان اطلاق العلم على مثل ذلك مستفيض فيما بينهم شايع في اطلاقاتهم يقال فلان يعلم
النحو والمراد انه عنده ما يكفيه في استعلام مسائله وفي تحصيلها قلنا هذا ايضا غير صحيح لان التهيؤ القريب
للعلم بجميع الاحكام متعسر بل متعذر وانما المتحقق خلافه كيف وبعض المجتهدين قد لا يتيسر لهم العلم ببعض الاحكام
بل يبقى مترددا فيه مدة حيوته لا يقدر ترديده فيه لعدم انحصار الدليل والتعارض في الادلة لان ترديده فيه
مدة حيوته ينافي التهيؤ القريب كما لا يخفى واذا بطل الاستغراق فيتعين حمل اللام على الجنس المتحقق في ضمن
القليل والكثير فيلزم ان يدخل العارف ببعض الاحكام كذلك قلنا لا نم ان العامي العارف ليس كذلك لم يبق
الا من حصل من العلوم ما يتمكن به من استنباط بعض المسائل وهو مما يجب دخوله في الحد لان التجزي عندنا
محق كما سيجي بيانه انشاء الله فيصح التعريف ولا ايراد عليه شيء قلت في كون التهيؤ القريب للعلم بجميع الاحكام
متعسرا نظرا اذ الظاهر ان التهيؤ القريب بمعنى الملكة التي يقتدر بها على استنباط الاحكام وتوهم المغايرة بينهما
ضعيف وح حصول هذه الملكة للمجتهد والتردد في البعض مدة العمر لا ينافي ذلك اما الاستدعاء
العلم صرف زمان زائد على ما يصرفه فيها والمانع اخر فان وجود المقتضي لا يكفي في ثبوت الحكم دون ارتفاع
المانع لكن هذا يستلزم خروج المتجزي وهو غير جيد واذا عرفت ما قلنا ظهر لك خروج علم المقلد
وعلم جبرئيل عم اما الاول فلانه ليس مستندا الى دليل تفصيلي على كل مسئلة وان كان له دليل واحد
اجمالي في الجميع حيث يستدل على كل حكم من الاحكام بانه مما افتاه به المفتي وما هو كذلك فهو حكم الله في حقي
واما الثاني فلانه ليس ناشيا عن الدليل وحاصلا منه اذ العلم الحاصل عن الدليل هو ما كان بالاستدلال

وعلمه ليس بالاستدلال ولا باستنباط بل هو حاصل ضرورة بالوحي وكذا علوم النبي والائمة ع ومن هنا يعلم
اختلاف وجه خروج ذلك لان الجميع يخرج بحرف المجاوزة كما قاله المص هذا كله اذا حمل العلم في التعريف بمعنى
القطع اما اذا حمل على الظن فعلمهم ع خارج ابتداء لان علومهم ع قطعية كما سنبين انتم اما ضم قيد
بالاستدلال الى التعريف كما فعله الحاجبي قاصدا به خروج علم جبرئيل والنبي ص نظرا الى ان علمهما بالاحكام
عن الادلة ضرورة عما اوحي اليهما لا استدلالا فغير محتاج اليه بعد ما بيناه بخروجه بحرف المجاوزة
واقول لو سلم ما ذكره فذلك لا يتيسر له مط لاعترافهم بتعبد النبي ص بالاجتهاد في بعض الاحكام كما سيجيء بطاله
وح فيكون علمه بذلك البعض داخلا في التعريف ولا يخرج بقيد بالاستدلال كيف وهو بالاستدلال على
ذلك التقدير فيكون خروجه مضرا قال ويراد بالادلة الاربعة المعروفة الخ اقول لما كان هذا ا
التعريف مشتركا بيننا وبين مخالفينا في القياس وهم ارادوا بالادلة ما يشمل القياس اراد ان يبين ان المراد
بالادلة في التعريف الاربعة المشهورة اعني الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل الشامل للاستصحاب والبراءة
الاصلية ونحو ذلك اما القياس فليس من الادلة عندنا معاشر الامامية وسنستدل على ابطاله انتم فان قلت
نحن لا ننفي القياس مط فان منصوص العلة معمول به فيما بيننا قلنا الكلام هنا كالمجمل وسيأتي بيانه انتم
وفي الحاشية فان قلت ذكر التفصيلية في الحد غير محتاج اليه اذا اريد بالادلة هذه الاربعة قلت ذكر التفصيلية
لئلا يحمل الادلة على ما يعم التفصيلية والاجمالية فيدخل في الحد علم المقلد اذا استدل بالدليل الاجمالي انتهى و
حاصل الجواب ان ارادة الاربعة المذكورة من الادلة لا يغني عن ذكر التفصيلية كيف والاربعة المذكورة قد
تراد اجمالا من حيث اشتراكها في الدلالة وقد تراد تفصيلا من حيث خصوصية كل منها واحد منها في الدلالة على ان هذا المعنى
نعم قد يراد الخ اجمالا وقد يراد تفصيلا وظ ان اطلاق الكلام في الادلة الاربعة قد يوهم خلاف المقص فذكر التفصيلية
لدفع ذلك التوهم فان التوضيح في التعريف امر مط وح فينطبق التعريف على المط ويخرج علم المقلد بالنسبة الى دليله
الاجمالي واعلم ان جميع ما ذكره يبحث عن الجزئين المادين لاصول الفقه ولجزء الصوري لم يذكر البحث عنه ونحن
نبينه فنقول الاسم منه اسم معنى وهو ما دل على شيء باعتبار صفة هي المقصود منه وحاصله المشتق وما في معناه كالاصل
فانه بمعنى المبني عليه الشيء ومنه اسم عين وهو ما قابله واضافة اسم المعنى تفيد اختصاصه بالمضاف اليه باعتبار الصفة الداخلة

في مفهوم المضاف

في مفهوم المضاف فاذا قلنا مكتوب زيد فافادت الاضافة اختصاصه بزيد من حيث الكتابة لا من حيث كونه
ملموسا ومملوكا ونحو ذلك واضافة اسم العين تفيد الاختصاص مطلقا اي امر غير تقييد بالصفة الداخلة في مفهوم
المضاف فاذا قلت دار زيد افادت الاضافة الاختصاص في الملكية او السكنى واذا قلت علم زيد افادت الاختصاص
باعتبار القيام او التعلق وحاصله ان اسم المعنى لما دل على صفة زائدة على الشيء فاذا اضيف دل على
اختصاص تلك الصفة الماخوذة فيه بالمضاف اليه بخلاف اسم العين فان قيل صرح الحاجبي في شرح الكافية بان
وضع الاضافة المعنوية على ان يفيد ان بين المضاف والمضاف اليه خصوصية للشيء لغيره مما دل عليه لفظ المضاف
وكلامه هنا يدل على ان اضافة اسم العين ايضا تفيد الاختصاص باعتبار الصفة الداخلة في مفهوم المضاف وهو خلاف
ما قلتم قلنا لا تنافي بين الكلامين لان الاول اريد به نفي الدلالة مطابقة فكانه قيل ان اضافة اسم العين
لا تفيد اختصاصا فيما دل عليه المضاف مطابقة فكانه قيل ان اضافة اسم العين لا تفيده وههنا اريد به
اثبات الدلالة الالتزامية فكانه قيل ان الاضافة المعنوية تفيد اختصاصا فيما يدل عليه لفظ المضاف
التزاما كما علمت في دار زيد حيث تفيد الاضافة اختصاصه باعتبار السكنى او الملكية وح فاصول الفقه باعتبار
الاضافة تفيد اختصاصه بالفقه من حيث ابتنائه عليه والاحتياج واستناده اليه ــ فصل وحده علما الخ
فلنعرف حده باعتبار المعنى الاضافي وهذا حده باعتبار المعنى العلمي وهو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط
الاحكام الشرعية الفرعية ويراد بالقواعد حينئذ جميعها بناء على ان اللام للاستغراق وح فيخرج العلم
ببعض سواء علم البعض الاخر او لا فان العلم بالبعض مقيدا بتعلقه به مغاير لما تعلقا بالمجموع ووجه
كونها ممهدة ان المجتهدين لما احتاجوا في استنباط الاحكام الى المقدمات الكلية كما يقال الامر للوجوب
والاجماع لا ينسخ ونحوهما وربما وقع الخلاف فيها فتتبعوا ودونوا في ذلك مسائل وحرروها واستدلوا
عليها واجابوا عما يرد عليها ولم يهملوا ذلك اعانة لمن بعدهم على استنباط الاحكام ليسهل فدونوها
وسموا العلم الحاصل بها اصول الفقه فهذا معنى كونها ممهدة فبقوله العلم بالقواعد وهي القضايا
الكلية المشتملة بالقوة على احكام جزئيات موضوعها وتسمى تلك الاحكام فروعا واستخراجها منها تفريعا
يخرج العلم بالجزئيات وبقوله الممهدة لاستنباط الاحكام يخرج ما مهد لاستنباط الصنائع والتي مهدت لحفظ

الاحكام وهو من حيث هو كذلك كعلم الخلاف وبقيد الحيثية يخرج المسائل المذكورة فيه الموافقة لمسائل
الاصول كمادة الوجوب يثبت بالمقتضي وينتفي بالنافي لان الحيثيتين متغايرة فهي من المسائل المشتركة بين العلمين
من حيثيتين وبقولنا الشرعية يخرج القواعد الممهدة لاستنباط الاحكام العقلية او الشرعية الاصلية وبقولنا
الممهدة للاستنباط يخرج القواعد التي ليست ممهدة لذلك كالعربية والمنطق اذ الظاهر من التمهيد للشيء
الاختصاص به وليست العلوم المذكورة كذلك وان كان مما يتوصل بها الى الاستنباط توصلا بعيدا ولم يرد على
ذلك قيد عن ادلتها كما فعله غيره لفهمه من دون ذكره لان الاحكام الشرعية لا يكون الا من الادلة التفصيلية
ولهذا قيل ان ذكره في الحد بيان للواقع ولما كان المراد من الاحكام الفعلية لا الخطابية كما عرف
الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والحاصل ان علم الاصول هو العلم بالقواعد التي مهدت لاستنباط
الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وذلك كيفية الاستنباط بسبب تلك القواعد بان يجعلها
كبرى لصغرى ممهدة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول مثلا الحج واجب حكم شرعي له
دليل تفصيلي هو قوله تع ولله على الناس حج البيت من استطاع الآية وقوله عم حجوا فيحصل صغرى سهلة
الحصول هي قولنا الحج مامور به وبضم الى القواعد الكلية وهي ان كل مامور به واجب ينتج ان الحج واجب
او يجعلها لزومية كلية منضمة الى مقدمة استثنائية عند الاستدلال بالقياس الاستثنائي الذي
ينتج منه بوضع مقدمة كقولنا كلما كان الشيء حجا او غيره مامورا به فهو واجب لكنه مامور به ونحو ذلك
هذا واصول الفقه ليس علما شخصيا لهذا العلم بل من الاعلام الجنسية المتناولة لافراد متعددة في
القائم منه بزيد غير القائم بعمرو وكون هذا المعنى حدا له اما ان يراد انه حد له بحسب الاسم او ان المراد من الحد
المعرف كما هو اصطلاح هذا الفن فلا يضر اشتماله على القيد الخارج عنه واعلم ان اصول الفقه لقب لهذا العلم
واللقب علم يشعر بمدح او ذم واصول الفقه يشعر بابتناء الفقه عليه وهو صفة مدح وانما لم يقل وحده لقبا
كما قاله الحاجبي لان هذا الحد له من حيث العلمية لا من حيث اللقبية ومن هنا اعترض على الحاجبي بان غرضه عن تحديد
افادة مفهومه لا افادة ان تحديده بذلك من جهة كون اسمه مشعرا بمدح كما اشعر به كلامه ويمكن الجواب
بان اصول الفقه حال كونه علما لقب سواء عبر عنه بالعلمية ام لا فمقصود القائل بقوله واما حده لقبا حده باعتبار

العلمية

العلمية الملزومة للّقبية فليست اللقبية ملحوظة اصلا وان كانت لازمة له فيما نحن فيه واعلم انه يرد
علم الله تعالى نقضا على طرده ويجاب بان الحيثية معتبرة في التعريف او بنحو آخر فتدبر قال ومباديه الى
قوله والاحكام اقول لهذا العلم مباد تصورية ومباد تصديقية وقد عرفت معنى المبادي سابقا فمبادي
التصديقية ماخوذة من المنطق وهو ظ لانه مما يتوقف عليه جميع العلوم ومن الكلام لتوقف الادلة الاجمالية ككون
الكتاب او السنة حجة على معرفة الله تعالى وصدقه وصدق المبلغ المتوقف على دلالة المعجزة عليه وعلى علمه وقدرته ونحو
ذلك مما هو وظيفة الكلام ومن العربية لان الكتاب والسنة عربيان والاستدلال بهما يتوقف على معرفة اللغة والنحو
ونحوهما لاختلاف المعاني باختلاف الحركات ثم انه ليس جميع مسائل هذه العلوم مما يتوقف عليها هذا العلم
بل بعضها فلهذا اورد من التبعيضية واما مباديه التصورية فهي الاحكام انفسها لانها من حيث انها مما يتوقف عليها التفقه
تصورا وذلك لان مقصد الاصولي اثبات الاحكام ونفيها من حيث انها مدلولة للادلة السمعية ومستفادة منها مثلا
اذا قال الامر للوجوب كان معناه انه دال عليه ومفيد له فقد وقع الوجوب جزء المحمول فلا بد من تصوره ليصح
اثباته او نفيه وليس يتوقف عليها تصديقا لان ذلك غاية هذا العلم فلو توقف عليه لزم الدور واعلم ان المبادي
التصديقية الغير البينة من شانها ان تبين في علم آخر وتذكر في ذلك العلم على انها مسلمة فيه ان كانت قريبة
من الطبع يسكن اليها المتعلم او تبين بقدر ما يمكن معه بناء تلك المسائل عليه ان لم تكن كذلك كما ترى المبادي
التصديقية في هذا الفن واما المبادي التصورية للعلم فلا بد ان تبين في ذلك العلم لانها لو بينت في علم آخر
والمفروض انها تصورات لم تكن من مسائل ذلك العلم وهو ظ فتكون مبادي تصورية فلو احتيج في بيانها الى الاخر
لزم الدور او التسلسل او الترجيح بلا مرجح لتساويهما في عدم الاستمداد فظهر بطلان ما يقال ان علم الاصول يستمد من
علم الاحكام اعني الفقه لان بيان مفهومات الاحكام وظيفة الفقيه وان مبادي العلم قد تبين في علم آخر ادنى او اعلى
وظهر ان الاحكام كلها من مبادي هذا العلم لا يقال المبادي التصورية ليست محصورة فيما ذكرتم من الاحكام بل هنا مباد
اخر تصورية كتصور الموضوع والمحمول من المسائل فما وجه الاقتصار على هذه لانا نقول هذه المبادي التصورية
لما كانت شائعة في جميع المسائل مشتركة بينها اشير اليها منفردة بخلاف غيرها من التصورات المتفرقة فانها مخصوصة
بالبعض دون البعض فلم تفرد بالتدوين بل ذكرت مع ما يحتاج اليها من المسائل واعلم ان المستفاد من كلام

الحاجبي انه جعل المبادي المنطقية من المبادي الكلامية واعترض عليه بان نسبة العلوم الى الكل هو المنطق واحل فنسبة
الاصول اليه كنسبة الكلام لتوقف كل منهما عليه وح فجعله من المبادي الكلامية ليس اولى من العكس وقد يجاب بان
علم الكلام لما كان رئيس العلوم الشرعية واعلاها والمنطق مما يحتاج اليه جميع العلوم كان نسبة الكلام اليه تفخيما
لشانه وفيه ما فيه والاولى التصريح بالمنطق كما فعله المص ره قال المص طاب ثراه ومرتبته بعد كتلته الاول اقول
يريد بيان مرتبة علم الاصول بين العلوم وتوضيحه ان لبعض العلوم تقدما على بعض اما لتقدم موضوعه او لتقدم
غايته او لاحتياج علم اخر اليه من حيث كونه مباديه او نحو ذلك من الامور المثبتة في محل اخر ومرتبة هذا
العلم متاخرة عن المنطق والكلام والعربية لافتقاره اليها واستغنائها عنه اما عن المنطق فلما مر لاحتياج
جميع العلوم اليه واما عن الكلام الباحث عن معرفة الله تع وصفاته الثبوتية والسلبية فلما عرفت من
توقف الادلة عليه واما عن العربية فلان الكتاب والسنة عربيات والاستدلال بهما يتوقف على معرفة
اللغة والنحو كما عرفت اما الاحكام فانها تبين فيه كما قلنا قال وموضوعه الخ اقول المشهور بين
العلماء ان موضوع هذا العلم دلائل الفقه لا مطلقا بل من حيث كيفية استنباط الاحكام منها لانه يبحث عن
الاحوال العارضة لادلة الاحكام الشرعية واقسامها وكيفية استنباطها منها كالعموم والخصوص و
الامر والنهي وغيرها وكلها اعراض ذاتية لها وليس موضوع العلم الا ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية
والمراد ان المبحوث عنه الادلة اجمالا اذ الادلة التفصيلية الجزئية للمسائل المفصلة الفقهية ليست من الفن
وقد سبق الى ذلك اشارة وذهب بعضهم الى ان موضوعه الادلة مع الاجتهاد والترجيح وبعضهم الى ان موضوعه
الادلة والاحكام نظرا الى انه قد يبحث فيه عن الاعراض الذاتية لها كما يقال الوجوب موسع ومضيق وعلى الاعيان
وللكفاية ونحو ذلك وليس بشيء لان هذا البحث في الحقيقة بحث عن الادلة السمعية كانه قيل الامر يدل على
الوجوب الموسع او المضيق ونحو ذلك قال وثمرته الفوز الخ اقول هذا العلم ليس مقصودا في نفسه
بل المقصود منه التوصل الى استنباط الاحكام لتحصيل معرفة احكام الله تع التي هي سبب الفوز بالسعادة الابدية فثمرته
حقيقة الفوز بالسعادة الابدية والترقي عن حضيض التقليد لكن هذه الثمرة انما تترتب عليه اذا استعمل هذا العلم فيما وضع له
اما اذا لم يستعمل في ذلك لعدم القدرة او نحو ذلك فلا تترتب عليه تلك الثمرة اذ مجرد علمه لا يوجب ذلك ما لم يكن مستعملا في الاستنباط الذي هو

الغرض منه

الفرض منه قال ووجوبه كفائي الخ اقول اختلفوا في وجوب علم الاصول هل هو على الكفاية او لا عينا
والمشهور وعليه الجمهور انه واجب على الكفاية وقيل يجب على الاعيان والخلاف في ذلك متفرع على الخلاف في الاجتهاد
فان قلنا بوجوبه كفاية كان علم الاصول كذلك وان قلنا عينا كان الاصول كذلك والحق وجوب الاجتهاد كفاية
لان السلف لم يكلفوا العوام في عصرهم واعصارهم ولو كان وجوبه عينا لكلفوهم به اذ الامر بالمعروف واجب
ولان وجوبه كذلك يؤدي الى لزوم الحرج لتوقفه على تحصيل مقدمات واسباب يحتاج في معرفتها الى صرف العمر كله
او اكثره فلو وجب على كل واحد لفات معاشهم ولزم تضررهم كما لا يخفى وهذا بخلاف وجوبه كفاية لقيام المجتهدين
بذلك والباقون يقلدونهم في الاحكام نعم يعتبر الانتفاع بهم فلو كان مجتهد في الشرق لم يسقط الوجوب عن اهل
الغرب واستدل العلامة على وجوب علم الاصول كفاية بانه مما يتوقف عليه الاجتهاد الواجب كفاية وكلما
وكلما يتوقف عليه الواجب كفاية يكون واجبا على الكفاية كوجوبه فيكون علم الاصول الموقوف عليه الاجتهاد تابعا له
في كيفية الوجوب فيكون واجبا على الكفاية وفي الدليل بحث من وجهين الاول ان من قال بوجوب الاجتهاد
عينا يمنع الصغرى على ما عرفت وثانيهما انا لو سلمنا وجوب الاجتهاد كفاية لا نسلم ان كلما يتوقف عليه الواجب
كفاية يكون وجوبه كذلك الا ترى ان المعارف الخمس مما يتوقف عليه الاجتهاد على قول بكونه كفائيا مع ان وجوبها عيني بالنسبة للكل وهذا اجماعا فان قيل المراد ان كل ما يتوقف عليه الواجب الكفائي فهو كذلك من حيث
توقف الواجب الكفائي عليه لا مطلقا والمعارف الخمس كذلك قلنا فيصير المعنى ان علم الاصول من حيث توقف
الاجتهاد الواجب كفاية عليه واجب كذلك ولا نزاع لاحد فيه مع ملاحظة قيد الحيثية وقد يجاب عن الكبرى
بان الاوسط في الدليل الذي ذكرت من قولك ما يتوقف عليه الواجب كفاية هو مع شيء اخر مضمر هو
قولنا وتحصيله له لتكون الكبرى قولنا وكلما يتوقف عليه الواجب كفاية ويكون تحصيله لاجله فهو واجب كفاية
وح فلا يرد المعارف الخمس لانها ليست مما تحصيلها لاجل الواجب الكفائي بل تحصيلها واجب في نفسه
من لوازم الايمان وفيه نظر اذ ح يكون اصل الدعاء ذلك القيد في الوسط لغوا مستدركا فانه يكفي
في الدليل ان يقال علم الاصول تحصيله لاجل الواجب الكفائي وكلما يكون تحصيله لاجل الواجب الكفائي
فهو واجب كفائي من غير حاجة الى ضم توقف الواجب كفاية عليه وجعله جزءا من الوسط قال فصل

الدليل عندنا الخ اقول شروع في المبادي المنطقية والدليل في اللغة المرشد والدال وقد يطلق على ما به الارشاد وفي اصطلاح
الاصوليين هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب جزئي قولنا الى مطلوب جزئي وللتوصل الى العلم بمطلوب جزئي ليدخل الدلائل
الشرعية باسرها فان اكثرها امارات لا تفيد العلم وقيد الامكان دون التوصل بالفعل ليدخل الدليل المغفول عنه فانه
لم يتوصل فيه بالفعل نعم يمكن ان يتوصل فيه والحاصل ان الدليل مما هو لا يعتبر ان فيه التوصل بالفعل بل يكفي امكانه فلو لم ينظر
فيه احد لم يخرج عن كونه دليلا فاعتبر الامكان لادخال مثل ذلك والمراد من النظر فيه ما يشمل النظر في نفسه وصفاته واحواله
فيشمل المقدمات التي بحيث اذا رتبت ادت الى الحكم الجزئي والمفرد الذي اذا نظر في احواله وصل الى المطلوب كالعالم وقيد بصحيح لاخراج
الفاسد فانه ليس سببا للتوصل الى المطلوب وان افضى اليه اتفاقا والمراد بصحيح النظر ان يكون مشتملا على شرائط
النظر مادة وصورة وقيد الجزئي في التعريف لاخراج القول الشارح والحد فانه ليس موصلا الى مطلوب جزئي كما ان علم احد
في الحد موجب لشموله للموصل مطلقا وكان ذكر التصور فيه مخرج للدليل ومخصص له بالقول الشارح وهذا تعريف الدليل
عند الاصوليين واما عند المنطقيين فهو قولان اي قضيتان معقولتان او ملفوظتان فصاعدا يكون عنه
قول آخر وتوحيد الضمير للاشعار بان الهيئة التركيبية لها مدخل في الايصال الى القول الآخر اي عن هذا المجموع الذي
عرضت له الهيئة التركيبية وذكر فصاعدا ليتناول القياس المركب بقسميه فيل وصف القول بالآخر مما لا بد منه في التعريف
والا لدخل كل قضيتين فانهما مما يكون عنهما احداهما وهو فاسد لان معنى يكون عنه منشأ عنه وليس كل قضيتين
كذلك هذا والتعريف المذكور لا يختص بالبرهان بل يدخل فيه الامارة وما عدا القياس البرهاني كالجدلي المركب من
القضايا المشهورة او المسلمة لالزام الخصم وحفظ الاوضاع او هدمها ابدا والخطابي المؤلف من القضايا الظنية مقبولة
او غيرها لاقناع من هو قاصر عن ادراك البرهان والشعري المركب من قضايا مخيلة لافادة القبض والبسط في الا
حجام والاقدام والمغالطي المركب من القضايا المشبهة بالمشهورة ويسمى شغبا او بالاوليات ويسمى
سفسطة لشمول التعريف جميع ذلك ولو ابدل قوله يكون عنه في التعريف بقوله يستلزم لذاته لخرجت الامارة ونحوها
من الحد واختص بالقياس البرهاني المؤلف من المقدمات القطعية لان غير البرهان لا يكون مستلزما لشيء آخر فانه لا
علاقة عقلية بين الظن وما يستفاد منه حتى توجب الاستلزام اذ قد ينتفي الظن مع بقاء سببه واعتبر ذلك في
الغيم الرطب الذي يحصل منه الظن بالمطر فان هذا الظن قد ينتفي مع بقاء الغيم الذي هو سببه وكالوقوف مراقب

القاضي

القاضي على باب الحجام الموجب لظن كونه داخله فانه قد ينتفي هذا الظن مع بقاء السبب كما لا يخفى هذا
وفي المقام بحث ينبغي التنبيه عليه وحاصله انه ان اراد بالامارة الخارجة المفردات التي هي دليل عند الاصوليين
كالغيم وكون مركب القاضي على الباب ونحوهما من المفردات فقط انها خارجة عن التعريف لكن لا بقيد الاستلزام
بل بقيد القول لان الحد لعدم كونها قولين وان اراد بالامارة القياس المؤلف من المقدمات الظنية او الشعرية كما هو
الظاهر فلا نسلم انها لا تستلزم قولا اخر كيف وقولنا العالم مستغن عن المؤثر وكل مستغن عن المؤثر قديم مستلزم
قطعا لقولنا العالم قديم بمعنى انه لو تحقق الاول في الواقع تحقق الثاني قطعا وهو معنى الاستلزام نعم الملزوم
فيه غير ثابت في الواقع والاستلزام لا يتوقف على تحقق الملزوم ولا اللازم وكيف لا يكون مستلزما واستلزام
القياس الصحيح الصورة لنتيجته قطعي لا شبهة فيه والذي يرشد اليه اخذ المنطقيين الاستلزام في التعريف
وجعله مع ذلك شاملا للصناعات الخمس من البرهاني والجدلي والشعري والخطابة والمغالطة لانه لا يبقى سبب دخول
الصناعات الخمس في ذلك التعريف هو انهم شرطوا في الاستلزام تسليم المقدمات حيث قيدوا بقولهم متى سلمت
وهو مشعر بان الاستلزام في غير البرهان انما هو على تقدير التسليم فقط فلا استلزام مطلقا الا فيه فاذا كان
التعريف الخالي من قيد التسليم كما هو هنا شاملا للامارة لانا نقول لا معنى للاستلزام بسبب التسليم فان التسليم
لا مدخل له في الاستلزام فان تحقق الملزوم او اللازم غير شرط في ثبوت اللزوم نعم فائدة قيد التسليم التنبيه على
ان مقدمات القياس من حيث هو قياس لا يشترط ان تكون مسلمة صادقة في نفس الامر واعلم ان الظاهر من كلام بعضهم ان
الاصوليين لا يطلقون الدليل على القضايا بل على المفردات فقط فعندهم ان العالم دليل على اثبات الصانع وعند المنطقيين
قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع فان ثبت هذا وجب حمل قولنا النظر فيه في تعريف الدليل على النظر في صفاته
واحواله والا ابقي على عمومه لتناول المقدمات ايضا وعلى كل حال فالدليل لا بد فيه من مقدمتين لان الدليل من حيث
انه يتوصل به الى ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه لا بد فيه من مستلزم للمحكوم به لينتقل الذهن منه الى المحكوم به ولا
بد من كون المستلزم ثابتا للمحكوم عليه ليلزم من ثبوته له ثبوت لازمه اعني المحكوم به له فيكون الحاصل خبرا وذلك
لا يتم الا بمقدمتين احداهما مشعرة باللزوم وهي الكبرى والاخرى بثبوت الملزوم للمحكوم عليه وهي الصغرى
لكون وجوب المقدمتين عند المنطقيين ظاهر على مذهبهم وعند الاصوليين من حيث يتعلق به النظر قال

والاشعري لا نفرق بينهما في عدم الاستلزام اقول اختلفوا في كيفية حصول النتيجة فذهب المعتزلة الى
انه بطريق التوليد لان الافعال الاختيارية عندهم قسمان قسم واقع بالمباشرة وقسم بالتوليد فما نفعل ابتدا
كاعتماد الحيوان على شيء يسمى مباشرة وما يقع بعده بتوسطه يسمى التوليد المتولد منه كحركة المفتاح بسبب
حركة اليد فالنظر لما كان فعل العبد واقعا بمباشرته كان ما يحصل بعده من العلم بالنتيجة بطريق التوليد
والمراد من كون المترتب على النظر اعني العلم بالنتيجة فعلا انه اثر حاصل بسبب الفعل لا تاثير لعدم كون العلم
فعلا وذهبت الحكما الى ان حصول العلم بعد النظر واجب بناء على اصلهم من ان المبدأ الفياض موجب بالذات
وفيضان الممكنات موقوف على الاستعدادات والتخلف لعدم الاستعداد فمتى حصل الموقوف عليه تماما
وجب حصول الموقوف واما الاشاعرة فذهب الى ان حصول النتيجة بعد النظر بطريق العادة بمعنى ان العادة
قد جرت بايجاد العلم بها من غير استلزام بينهما الا ان حصول العلم بعد النظر ممكن ولا مؤثر في الوجود الا الله تعالى بناء على قولهم
لكنه متكرر دائمي فيكون عاديا فلا فرق بين الظني والقطعي في عدم الاستلزام عندهم لكن بينهما فرق وهو ان البرهان
مما يمتنع عادة تخلف النتيجة عنه وان جاز عقلا بخلاف الامارة فانها يجوز فيها تخلف النتيجة عادة ايضا والحق ان حصول
النتيجة بعد النظر الصحيح لازم لزوما عقليا يمتنع التخلف عنه من غير ان يكون بطريق التوليد قال مط والنظر تامل الخ
اقول لما اشتمل تعريف الدليل على النظر حاول تعريفه وعرفه بانه تامل معقول لكسب مجهول واراد بالمعقول ما كان
معلوما للنفس تصوريا او تصديقيا واحدا او اكثر ليدخل التعريف بالمفرد وبالمجهول ما هو اعم منهما ووجه
ايثار المعقول لانه يخرج اكثر دلايل الفقه لانها مظنونة لا معلومة الا ان يتكلف بان يراد من المعلوم ما يعم
العلم والظن وهو تكلف بخلاف المعقولة فكان التعريف بها اولى قال والعلم صورة الخ اقول اختلفوا
في تحديد العلم فالمشهور انه يحد وقيل لا يحد ثم اختلفوا في وجه عدم التحديد فقيل لعدم احتياجه لكونه بديهيا
وقيل لانه يمتنع تحديده واختار الاستاذ المص انه يحد وعرفه بتعريفي الحكما في مصطلح الاصوليين وقدم تعريف
الحكما لمناسبة المبادي المنطقية والتعريف الاول اعني كونه صفة صورة حاصلة عند المدرك هو تعريف من قال
العلم من مقولة الكيف واما الثاني اعني حصول الصورة عند المدرك فهو تعريف من قال بانه من مقولة الاضافة
وبعض من قال بانه من مقولة الكيف قال وانما عرفته بذلك للتنبيه على ان الاضافة لازمة للعلم لا يتحقق العلم

بدونها

بدونها وفي الحاشية قال استادنا المحقق اليزدي قدس سره في حواشي تهذيب المنطق اختلفوا في ان العلم
بالشيء هل يستلزم وجوده في الذهن ام لا بل هو تعلق او صفة فان تعلق بالمعلوم بها ينكشف عند العالم
من دون ان تقتضي وجود العلم في الذهن فالفلاسفة والمحققون من المتكلمين كالمحقق الطوسي ره على الاول
وجمهور المتكلمين على الثاني وعلى الاول فلا نزاع انا اذا علمنا شيئا فهنا امور ثلثة صورة حاصلة في
الذهن وحصول تلك الصورة فيه وقبوله تلك الصورة فاختلف الاولون في ان العلم اي هذه الثلثة فمن قال
بالاول جعله من مقولة الكيف ومن قال بالثاني جعله من مقولة الاضافة ومن قال بالثالث جعله من مقولة الانفعال
انتهى والحاصل ان كل من نفى الوجود الذهني قال بان العلم من مقولة الاضافة لعدم صورة في الذهن على مذهبه
ليكون من مقولة الكيف وعدم قبول الذهن لصورة ليكون من مقولة الانفعال فهو عبارة عن التعلق الخاص
الحاصل بين العالم والمعلوم وليس هذا الا الاضافة واما القائلون بالوجود الذهني كما هو الحق فمنهم من قال من
مقولة الكيف وان العلم هو نفس الصورة ومنهم من قال بانه من مقولة الاضافة كالامام ومتابعيه القائلين
بان العلم عبارة عن التعلق الخاص مع كونهم معترفين بالوجود الذهني ومنهم من قال بانه من مقولة الا
نفعال وانه قبول الذهن لتلك الصورة وانتقاشه بها وليعلم ان الحق بعد القول بالوجود الذهني وان العلم
من مقولة الكيف ان الاشياء بانفسها موجودة في الذهن كما هو مذهب المحققين لا باشباحها وامثالها كما
هو مذهب شرذمة قليلة لا يعبأ بها قال [illegible] او صفة توجب لمحلها الخ اقول — الاصوليون قد اختلفوا
في تعريفه والاكثر على صحة تعريفه وعرفوه بتعريفين الاول انه صفة توجب لمحلها تميزا لا يحتمل
النقيض المراد بالصفة ما قام بالغير توجب لمحلها الذي هو النفس الناطقة تميزا متعلقا بشيء لا يحتمل متعلق ذلك
التميز نقيض ذلك التميز وذلك التميز اما في التصور وهو الصورة الحاصلة في الذهن المتعلقة بشيء او التعلق
الحاصل بين العالم والمعلوم لانا اذا تصورنا الانسان فانه يحصل في ذهننا صورة متعلقة بماهية الانسان
لا يحتمل متعلقها اعني الماهية نقيض تلك الصورة لما ثبت من ان التصور لا نقيض لها واما في التصديق التعين
فهو عبارة عن النفي والاثبات المتعلقين بالنسبة الحكمية فان قولنا الانسان كاتب فقد حصل اثبات نسبة الكتابة
اليه بحيث لا يحتمل متعلقه اعني تلك النسبة نقيض ذلك الاثبات الذي هو سلب النسبة لا بحسب نفس الامر لانه تعين

فالواقع فيه هو ذلك التمييز اعني الاثبات ولا عند المميز في الحال الجزمية ولا في المآل لاستنادها الى موجب فقولنا
صفة يدخل جميع الصفات وبقولنا توجب لمحلها تمييزا يخرج الصفات التي ليست كك كالسواد والبياض وكالشجاعة و
الجبن فانها توجب لمحلها المتصف بها تمييزا عن غيره كما يتميز المتصف بالشجاعة عن الجبان الا انها توجب تمييزه
لشيء بخلاف العلم فانه كما يوجب للمحل تمييزا من الغير كالجاهل يوجب تمييز الشيء عنده وبقولنا لا يحتمل النقيض يخرج ما
عدا اليقيني كالظن والشك والوهم والجهل المركب والتقليد اما الثلاثة الاول فظ واما الاخيران فانهما وان لم
يحتمل النقيض في الحال لكنه يمكن ان يلوح امر يوجب النقيض وليس في تخصيص المص خروج الظن والجهل المركب عن
التعريف دلالة على انه اراد انهما فقط خارجان بل اراد وذلك وهذا التعريف شامل للاحساس اعني ادراك الحواس
كادراك المسموعات وادراك المبصرات كما هو مذهب الشيخ فانه ذهب الى ان ادراك الحواس علم هذا والاعتراض
بانه على مقتضى هذا التعريف يلزم ان لا يكون شيء من التصور والتصديق علما كما ذكره بعض علماء الكلام وذكره
الاستاد المص في حواشي هذا الكتاب وارد عليهم فانك قد عرفت ان التصور والتصديق هو ذلك التمييز
لا الصفة الموجبة له فلا يكون التعريف شاملا لشيء منها والتزام ذلك لا يخلو من سماجة فالاولى تغيير التعريف
بانه تمييز لا يحتمل النقيض الثاني انه صفة يتجلى بها امر معنوي لمن قامت به ويدخل ادراك الكليات المعقولة
والجزئيات الموهومة والمراد بمن قامت به النفس الناطقة التي هي محل تلك الصفة وبقيد المعنوي والمراد به القابل
للامر العيني هو محسوس بالحس الظاهر يخرج ادراك المحسوسات عن التعريف ومعلوميته مما علم به
القائلون بعدم تحديد العلم كما عرفت فرقتان احدهما ذهب الى ان ذلك ممتنع والاخرى الى ان العلم بديهي
والحد الكسبي والاستاد المص اشار الى جواب دليلهما فالاولى قالت غير العلم من الاشيا لا يعلم الا بالعلم فلو
علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الاخر وهو دور والاخرى قالت كل احد له علم
بانه موجود وهذا العلم حاصل لكل احد وان لم تكن له مرتبة النظر فيكون حاصلا بلا كسب وهو معنى البديهي واذا
كان الخاص بديهيا كان العام اولى بالبداهة لتوقف العلم بالخاص على العلم بالعام والجواب منع لزوم الدور
في الاول قولك غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم به لزم الدور قلنا ان اردت بذلك ان تصور غير العلم يتوقف على تصور
حقيقة العلم فهو فاسد فان اكثر الناس يتصورون اشياء كثيرة ولا يعرفون حقيقة العلم وان اردت انه يتوقف

على حصول

على حصول علم جزئي متعلق به وحصول العلم الجزئي مستلزم لحصول ماهية العلم في ضمنه فبعد تسليم ان طبيعة
العلم ذاتية لجزئياتها وان حصول احدهما مستلزم لحصولها لا ينفعك فان الحصول في الذهن غير التصور
فان اكثر الاشياء قد تكون حاصلة للنفس غير متصورة لها كالشجاعة الحاصلة للنفس وان لم تتصورها وح
فنقول حقيقة العلم تتوقف على العلم بغيرها واما العلم بغيرها فلا يتوقف على تصور حقيقة العلم فاين الدور
ومنع البداهة في الثاني قولك العلم بانه موجود حاصل لكل احد وان لم يكن من اهل النظر قلنا المفروض
حصول ماهية العلم لكل احد في ضمن هذا الجزئي الحاصل والحصول غير التصور المتنازع فيه فان الشيء قد يكون
حاصلا وغير متصور كما بينا فلا يلزم من الحصول التصور فاين البداهة ومما قررنا ظهر ان سند المنع في الموضعين
واحد وهو قوله اذ حصوله غير تصوره هذا ولنا عن الدليل الثاني جواب اخر وهو منع كون العام ذاتيا له وبعد
التسليم منع كون الخاص متصورا بالكنه ليلزم منه تصور العام قال ولامتناع النقيض الخ اقول يرد
على تعريف العلم بانه صفة توجب لمحلها تمييزا لا يحتمل النقيض اعتراض اراد ان يشير الى جوابه والاعتراض ان
التعريف غير جامع لخروج بعض افراد العلم عنه فان العلوم العادية التي يكون مستند العلم بها جريان العادة
واستمرارها على ذلك المنوال ككون الجبل حجرا من افراد العلم ومع هذا لا يصدق عليه التعريف فانها ليست مما لا
يحتمل النقيض لان الحاكم بهذا الحكم يجوز سلب الحجرية عن الجبل اما بانقلابه ذهبا او باعدامه بناء على انه تعالى
قادر مختار لا يمتنع عليه شيء كما هو ثابت بالدليل القطعي ومجمع عليه بين اهل الملل والجواب انا لا نسلم ان مثل
هذه العلوم يحتمل النقيض فان العلم بكون الجبل حجرا مما يمتنع نقيضه عادة قاضية باستحالة كون الشيء في وقت
واحد متصفا بالنقيضين فمتى اتصف بالحجرية استحال عادة اتصافه بغيرها في ذلك الوقت وهذه الاستحالة
هي عدم احتمال النقيض نعم هو بالنظر الى قدرته سبحانه المتعلقة بجميع المقدورات جائز وجوازه بالنظر الى قدرة
الله تعالى لا ينفي كونه ممتنعا نقيضه بالنظر الى العادة فان ذلك اعتبار اخر مغاير لهذا كما لا يخفى فان قلت
اللهم ان مطلق تجويز النقيض مناف للجزم كيف وتجويز النقيض ولو باعتبار ما لا يجامع الجزم بحكم من الاحكام وقد
بين ذلك المص في الحاشية بقوله لان تجويز النقيض لا يجامع الجزم بعد صدوره مثل تجويزه ان سبب العلم العادي
استمرار العادة وعدم خرقها لكنها قد انخرقت مرارا كثيرة معجزات الانبياء وكرامات الاولياء ودعوة اهل الدعاء

فلم يتوقف لنا وثوق بالانخرق فيها بعد واذا جاز انقلاب العصى حية بمعجزة نبي جاز انقلاب الحجر ذهبا بكرامة ولي فعلم لنا ظن نها

قوي متاخم للعلم بعدم وقوع ذلك في هذا الوقت ولشدة قرب هذا الظن من العلم نحسبه علما كما قال بعض الحكماء في الحدسيات

والتجربيات انتهى وحاصله ان اطلاق العلم عليها مجاز لقربها من العلم كما عد بعضهم الحدسيات والتجربيات اليقينية مع انها من

الظنيات فخروجها عن التعريف غير مضر ولا حاجة الى الجواب لدخولها الا انا نعرف العلم وليس مثلها علوما قلت في كون مطلق التجربة

التجوز منافيا للعلم نظر فان ذلك يؤدي الى ان لا يحصل الجزم بالحسيات المتفق على حصول الجزم بها مثلا كون هذا

الجسم في هذا الحيز المعين علم قطعا مع انه يحتمل في ذلك الوقت ان لا يكون فيه بل في حيز اخر بدله لا على هذا الان فرض

ذلك لا يوجب محالا في نفس الامر فيلزم ان لا يكون علما والحل ان الحكم المستند الى امر يوجبه من عادة او حس لا

يحتمل النقيض في الواقع بمعنى ان الحاكم به لا يجوز نقيضه في وقت ما لاستناده الى امر موجب له واما بالنظر الى

الى كون الحكم مما يمكن صدقه خارقة عن القادر المختار ولا يضر في الامتناع العادي وان احتمال النقيض المضر في

حصول العلم هو الاحتمال مع قطع النظر عن قدرته تعالى كما في الحكم غير المستند الى الموجب كالظن والتقليد والجهل

المركب كما اسلفنا قال ثم ان كان اذعانا الخ اقول العلم ضربان لانه ان كان اذعانا للنسبة اي

حكما واعتقادا بوقوع نسبة او لا وقوعها بمعنى اذعان ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فهو التصديق

ولا بد فيه من تصور المحكوم عليه وبه والنسبة وان لم يكن كذلك فتصور فيندرج فيه الشك والوهم والمفردات

والانشائيات ثم ان كلا من التصور والتصديق امر مباين للآخر بالحقيقة فانا اذا تصورنا نسبة امر الى اخر

بالثبوت او النفي ولم نذعن بثبوت النسبة او لا ثبوتها فقد علمنا النسبة ضربا من العلم لان الشك بل وهم العلم

محال ثم اذا زال الشك حصل لنا اذعان بوقوع النسبة او لا وقوعها فقد حصل لنا بها ضرب مغاير للعلم

بها في الضرب الاول بالحقيقة لشهادة الوجدان بذلك ولان الاول لا يجري فيه الصدق والكذب كما

في الثاني فاختلفا في اللوازم وهو دليل اختلاف الملزوم لا يقال التصور مطلقا ليس قسما من العلم لان العلم ٢ فتموه ل

ما عرفوه صفة توجب لمحلها تميزا لا يحتمل النقيض وهو لا يشمل التصور مطلقا لان منه المعنى الذي لا يدخل

تحت العلم لانا نقول يجوز ان يكون القسم اعم من المقسم من وجه كما صرحوا به على انا نقول المقسم هو العلم بمعنى

الادراك مطلقا لا بالمعنى الاخص منه قال وكل من كل الخ اقول ليس كل واحد من كل من التصور والتصديق

بديهيا

بديهيا وهو ما لا يحتاج الى نظر وكسب لانه لو كان كذلك لكان الكل حاصلا بلا نظر وكسب والتالي بط لان بعضها لا يحصل

الا بالنظر والكسب كتصور الروح والتصديق بان الممكن محتاج الى المؤثر لامكانه او لحدوثه وليس كل واحد من كل من

التصور والتصديق كسبيا وهو ما يحتاج في حصوله الى نظر وكسب لانه لو كان كل لما حصل لناشي بدون النظر والكسب و

التالي بط فان بعض الاشياء حاصل لنا بلا نظر وكسب كتصور الحرارة والبرودة والتصديق بان الكل اعظم من الجزء

وايضا لو كان الكل كسبيا لما امكن طلب شيء اصلا وهو بط اما الاولى فلانه على ذلك التقدير يكون الشيء نظريا

من جميع الوجوه لعدم البداهة في وجه كما هو الفرض فيكون مجهولا من جميع الوجوه فيمتنع طلبه لاستحالة طلب

المجهول المط والثانية فلمخالفتها للواقع فتعين ان يكون بعض التصورات بديهيا وبعضها نظريا وكذا التصديقات

واعلم ان ما ذكرناه سابقا هو المشهور في تعريف البديهي والكسبي للتصور والتصديق الا ان الحاجبي اخترع للبديهي

من التصور تعريفا اشار الاستاد المص الى رده قال في مختصره التصور الضروري ما لا يتقدمه تصور يتوقف عليه

لانتفاء التركيب في متعلقه كالوجود والشيء والنظري بخلافه اي تطلب مفرداته فتحد انتهى وتعليله عدم التوقف

على تصور الغير بانتفاء التركيب في متعلقه صريح في ان البسيط يكون ضروريا لا يتوقف تصوره على تصور غيره

وان المركب يكون نظريا يتوقف تصوره على تصور غيره وهو تعليل غير صحيح اما الاول فلان البسيط قد يكون

نظريا فيطلب بالرسم وان امتنع طلبه بالحد لتوقفه على ان يكون للمتصور اجزاء وليس فليس واما الثاني فلان

المركب قد يكون بديهيا لا يحتاج في طلبه الى حد وان احتيج في تصوره الى تصور مفرداته هذا وتعريفه للتصديق

الضروري والنظري لا يخ من سقم ايض فانه قال التصديق الضروري ما لا يتقدمه تصديق يتوقف عليه والنظري

بخلافه اي يطلب بالدليل انتهى فقوله اي يطلب بالدليل تفسير لقوله بخلافه فانه قال الموقوف على تصديق اخر

هو الذي يطلب بالدليل وح يرد عليه مثل الحدسيات فانها مما يتوقف على تصديق اخر فتكون مطلوبة بالدليل

على هذا فيخرج عن الضروري ويدخل في النظري ويمكن دفعه بان يجعل قوله اي يطلب بالدليل قيدا اخر في

المعنى لا تفسيرا كما هو الظ ولهذا لم يتعرض له المص قال مد ظله والذكر النفسي الخ اقول المراد من الذكر ا

لنفسي القضية لنسبة التي هي مورد الاثبات والنفي من حيث ملاحظتها معهما اما بخصوص احدهما او لا على التعيين

فيدخل الشك والوهم اعلم ان المشهور فيما بينهم تقسيم الاعتقاد الى هذه الاقسام والاستاد جعل المقسم الذكر ا لنفسي

ن

كما فعله الحاجبي لان الاعتقاد غير شامل الشك والوهم فلا يصح جعله مقسما لهما كما فعله القوم اما الشك فلان حاصله
طريق النفي والاثبات فيه متساويان فلو كان هناك اعتقاد فاما بهما معاً وهو حكم باجتماع النقيضين او باحدهما
وهو تحكم واما الوهم فلان المرجوح ادنى من المساوي ولا حكم فيه ففي المرجوح اولى ولانه قد حكم بالطرف الراجح فلو حكم
بالآخر لزم اجتماع النقيضين والاولى ان يراد هاهنا من الذكر النفسي هنا التمييز مطلقا وتقابل التمييز ان امتنع
نقيضه مطلقا اى في الواقع وعند الذاكر فهو العلم كما مر انه تمييز لا يحتمل النقيض ومعنى امتناع نقيضه في الواقع
ان الحاكم يمتنع ان يحصل منه الحكم بنقيضه لاستناده الى موجبه وان لم يمتنع مطلقا فان امتنع عند الذاكر فقط دون نقيضه م
نفس الامر بمعنى ان الحاكم يمكن ان يحكم بنقيض متعلقه اما لان الواقع هو ذلك النقيض او لانه هو الواقع لكنه لما
لم يكن مستندا الى موجب بحيث يزاله فذلك هو الاعتقاد ويندرج فيه الجهل المركب والتقليد صوابا او خطأ
وكذا الحاكم الناشي عن شبهة كذلك وان لم يمتنع نقيضه عند الذاكر ولا في الواقع فاما ان يترجح احد الطرفين
اولا فان ترجح احد الطرفين فالراجح ظن والمرجوح وهم وان كانا متساويين فذلك هو الشك وانما قلنا ان
حمل الذكر النفسي على التمييز اولى لانه لو حمل على المعنى الاول لورد الاعتراض بان الخارج من التقسيم غير العلم الذي مر تعريفه
لاختصاصه على هذا بالتصديق وعمومه للتصور على الاول كما مر فان قلت ما معنى عدم امتناع النقيض عند الذاكر
قلت معناه ان الذاكر متى قدر نقيض ما حكم به كان محتملا عنده مجوزا له الا انه يشترط ان يكون النقيض مخطرا بباله و
ماذكره من ان الظن مركب من اعتقادين احدهما اعتقاد وقوع النسبة والآخر اعتقاد لا وقوعها محتمل غير صحيح
وانما هو اعتقاد واحد بسيط الا ان يريد ما قلنا فان قلت من كان شاكا في قيام زيد وقال زيد قائم فان قوله
هذا يدل على كونه حاكما باحد الطرفين فاين التساوي قلت نحن نقسم الصورة القائمة بالنفس على ما عرفت سواء عبر عنه
بالالفاظ ام لا والكلام اللفظي قد يخالفه لجواز تخلف مدلولات الالفاظ عنها قال المص فصل ممتنع الصدق اقول
المفهوم ان كان ممتنعا بمجرد تصوره فرض صدقه على كثيرين فجزئي والا فهو كلي ثم ان امتناع الصدق الماخوذ
في تعريف الجزئي ليس المراد منه الامتناع مطلقا والا لورد على عكسه اللاشيء واللاممكن بالامكان العام وكذا اجتماع النقيضين
فانها مما يمتنع صدقها على شيء فضلا عن كثيرين لان كل ما في نفس الامر خارجا او ذهنا فهو شيء وممكن بالامكان العام
بل المراد به الامتناع بالنظر الى الذات بمعنى ان يكون الشيء بالنظر الى ذاته كذلك وهذه الاشياء بالنظر الى ذواتها مما تصدق

عكره

على كثيرة وان امتنع الصدق لعارض والحاصل ان المراد بامتناع الصدق عدم امكان تجويز العقل ذلك بالنظر الى نفس ذلك الشيء وهذا المعنى متحقق في هذه الاشياء ضرورة ان العقل اذا لاحظها بانفسها مع قطع النظر عن صدق نقائضها على الاشياء امكنه تجويز صدقها على كثيرين ومن هنا يعلم ان الكلي لا يعتبر في كليته تحقق افراده في نفس الامر بل منها ما يكون ممتنعا فيه وان المعتبر انما هو امكان تجويز العقل صدقه على كثيرين بالنظر الى ذاته والمراد بامتناع الصدق المعتبر في تعريف الجزئي امتناعه ايجابا والا فالجزئي يمكن صدقه على كثيرين سلبا قال فان فارق اخص انما اقول اراد بيان النسب بين الكليين باعتبار مقايسة احدهما الى الآخر فتحقق النسب الاربع المذكورة فعلى هذا ضمير فارق يرجع الى الكلي وفي الحاشية عند قوله فان فارق اي الكلي او الاعم منه ومن الجزئي وعلى التقدير فالمراد بالآخر احدهما ووجه الاحتمال الثاني الثلاثة والاول هو المتعارف الذي يجري فيه النسب الاربع والثاني اعني مقايسة الكلي الى الجزئي ما فيه الا التباين والعموم المطلق كالضاحك وزيد وبعض الانسان وعمرو والثالث اعني مقايسة الجزئي الى مثله لا يجري فيه الا التباين والتساوي كزيد وعمرو وهذا الضاحك وهذا الكاتب عند الاشارة بهما الى ذات واحدة وقد يقال في وجه تخصيص بحث النسب بالاول ان بحث القوم عن الجزئي استطرادي لانه ليس كاسبا ولا مكتسبا كما ترى وعلل بعضهم ذلك بان الجزئي لا يحمل على مثله ولا على الكلي فالبحث فيه مشهور انتهى قلت الحق في تفسير الضمير ما ذكره اولا ليكون الكلام راجعا الى بيان النسبة بين الكليين فقط ومعنى قوله فالمراد بالآخر احدهما انه ان كان ضمير فارق راجعا الى الكلي كان لفظ اخر في المتن وصفا للكلي ايضا وان كان راجعا الى الاعم كان الوصف كذلك وكون النسبة بين الكلي والجزئي منحصرة في التباين والعموم المطلق فان الجزئي ان كان فرد الكلي كان النسبة بينهما العموم المطلق كالانسان وعمرو وان كان فرد الغير كان النسبة بينهما التباين وقوله وهو كما ترى اشارة الى المحشي رد على ذلك الوجه اي كون الجزئي غير كاسب ولا مكتسب محل نظر كيف وقد صرحوا بان القضية الشخصية قد تقوم مقام الصغرى وهو يعطي ان الجزئي قد يكون كاسبا ايضا وهنا وجه اخر لتخصيص البحث بالكلي وحاصله ان الجزئيات غير منضبطة لكثرتها وعدم انحصارها في عدد تفي القوة الانسانية بتفاصيله فلا يتيسر البحث عنها بل يبحث عن الكليات على وجه يشتمل على البحث عن احوالها في ضمنها وهذا اولى من قولهم ان وجه تخصيص البحث بالكلي هو ان الجزئي لا يحمل هنا على مثله فانه غير تام فان الاتم بل انه لا يحمل على مثله بل يحمل عليه كما يقال بعض الانسان زيد وهذا زيد ولهذا يحصل الانتاج من الشخصية كما قالوه وقد يجاب عن

ذلك بان الجزئي المحمول ان كان عين الموضوع كان الحمل ممتنعا لتباينهما ذاتا ووجودا وان كان غيره بينه

كان غير متصور لان الحمل لا بدّ فيه من النسبة وهي لا تتحقق الا بين امرين متغايرين لا في الشيء الواحد اذ الوحظ مرتين

كان باعتبار احدى الملاحظتين مغايرا لنفسه باعتبار الملاحظة الاخرى وهذا القدر من التغاير كاف في صحة الحمل و

تحقق النسبة نعم لا يمكن الحمل باعتبار ملاحظة واحدة لانا نقول الشيء الواحد مما يمتنع ان يتصور في زمان واحد من

نفس واحد بصورتين وهذا معلوم بالبداهة فلا يكون متصورا الا بصورة واحدة وهو غير كاف في تحقق النسبتين

واما قولهم هذا زيد فصحته بضرب من التاويل فان هذا اشارة الى الشخص المعين فلو اريد بزيد ذلك الشخص المعين ايضا كان

شيئا واحدا معبرا عنه بلفظين وقد عرفت عدم تحقق الحمل في مثله فلا بد ان يراد من زيد المسمى بزيد او صاحب هذا الاسم

ومثله كلي اذا عرفت هذا فنقول الكليان اذا قيس احدهما الى الاخر فلا بدّ من احدى صور اربع الاولى ان يفارق احد هما

الاخر مفارقة كلية من غير مصادقة اصلا اي لا يصدق احدهما على شيء مما يصدق عليه الاخر كالانسان والفرس وهما

متباينان ويرجعان الى سالبتين كليتين من الطرفين وبين نقيضهما تباين جزئي والمراد به ما يشمل التباين الكلي

والعموم من وجه ويجيء الصورة الثانية عكس الاولى اي يصادق احدهما الاخر من غير مفارقة بوجه كالانسان والناطق

وهما متساويان كان نقيضهما متساويين ايضا فان ما ليس احدهما ليس الاخر والا لصدق نقيض احدهما مع عين

الاخر وهو مبطل لتساويهما الصورة الثالثة ان يتحقق التصادق من واحد منهما فقط اي يصدق احدهما على ما يصدق

عليه الاخر دون العكس كالانسان والحيوان والنسبة بينهما العموم والخصوص مطلقا فالاول اخص مطلقا والثاني اعم مطلقا

ويرجعان الى موجبة كلية من جانب وسالبة جزئية من اخر وقوله بعكس نقيضهما يعني ان نقيض الاعم مطلقا اخص مطلقا والاخص

مطلقا اعم مطلقا اي يصدق نقيض الاخص على كل ما يصدق عليه نقيض الاعم وليس كل ما يصدق عليه نقيض الاخص يصدق

عليه نقيض الاعم اما الاولى فلو لم يكن كذلك للزم صدق نقيض الاعم على ما يصدق عليه نقيض الاخص اي على ما لا

يصدق عليه عين الاخص فيصدق الاخص مع نقيض الاعم وهو يوجب تحقق الاخص بدون الاعم هف واما الثانية

فلو لم يكن كذلك لصدق نقيض الاعم على كل ما صدق عليه نقيض الاخص وهو يوجب بعكس النقيض صدق الاخص على كل ما يصدق

عليه الاعم هف الرابعة ان يتحقق التصادق من كل منهما بالنسبة الى الاخر لكن لا مطلقا بل من وجه اي يصدق احدهما على بعض

ما يصدق عليه الاخر ويصدق الاخر على بعض ما يصدق عليه احدهما الا ان كل واحد منهما يصدق عليه الاخر كالانسان

والابيض

والابيض فان الانسان يصدق على الحبشي بدون الابيض والابيض على القرطاس بدون الانسان ويجتمعان
في الانسان الابيض وح فيحصل ثلث صور الاولى ما يجتمعان فيه الثانية ما يفترق احدهما عن الاخر الثالثة
العكس ويرجع الى سالبتين جزئيتين وموجبتين جزئيتين وبين نقيضهما مباينة جزئية ومعناها التفارق
في الجملة اعم من ان يكون مط او في بعض المواد وهو معنى شامل للعموم من وجه والمباينة الكلية اما الاول فكا
لانسان والابيض فان بينهما عموما من وجه حيث يصدق اللاابيض واللاانسان على الفرس الاسود ويصدق
الاول بدون الثاني على الانسان الاسود والثاني بدونه على الفرس الابيض واما الثاني فكاللاحيوان واللا
والانسان المتباينين كليا ثم ان قوله كالاولين يريد به بيان ان نقيضي المتباينين متباينان تباينا جزئيا
شاملا للعموم من وجه والتباين الكلي اما الاول فكاللاانسان واللافرس لصدقهما على الحجر ولصدق كل منهما
بدون الاخر على الاخر اما الثاني فكاللاموجود واللامعدوم وهو ظ فصل ذاتي الماهية اي
لما كان الغرض الاصلي من التصورات معرفة الحد وكان مشتملا على مادة وصورة لاجرم وجب البحث عن كل منهما فلذلك
ثم جعلهما في فصلين وقدم البحث عن المادة لتقدمها على الصورة وقدم البحث عن الذاتي على العرضي وعرفه
بثلث تعريفات الاول ما لا يمكن فهم الماهية قبل فهمه اي لا يمكن ان تكون الماهية مفهومة قبل ان يكون هو مفهوما
فخرج لوازم الماهية كالفردية للثلثة والزوجية للاربعة فانها لما كانت مستندة في وجودها الى نفس الماهية باعتبار
تحققها في احد الوجودين كانت الماهية باعتبار احد الوجودين علة لوجودها وح فالماهية في العقل علة لوجود لوازمها
فيه والعلة متقدمة على المعلول وهذا معنى كون فهم الماهية مقدما على فهم لوازمها لكن يبقى المضايف داخلا لانه
يصدق عليه انه لا يمكن فهم الماهية قبل فهمه كالابوة التي لا يمكن فهمها قبل البنوة ويجاب بان المراد بالموصول المحمول
اي الذاتي هو المحمول الذي لا يمكن فهم الماهية قبل فهمه وكون المراد من الموصول المحمول هو الظ لان الكلام في
الاجزاء العقلية المحمولة لا الاجزاء الخارجية وبعضهم اخرج المضايف من غير حمل الموصول على المحمول بان المراد
من التعريف ان الذاتي الجزء وهو ما لا يمكن ثبوت الذات في العقل مع ارتفاع الذاتي عنه اي الذي يكون رفعه عين
الماهية وهذا مخصص بالذاتي فان رفع الواحد من الثلثة عين رفع الثلثة بخلاف المضايف فان ارتفاعه
مغاير لارتفاع ملزومه وان استلزمه ذهنا وخارجا ولا يخفى بعد هذا التاويل بل عدم صحته فان من الذاتي

الجزء وارتفاع الجزء غير ارتفاع الكل كيف وهو معلول له والعلة غير المعلول فتامل ثم ان الحاجبي عرف الذاتي بانه
ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه وقال بعض شراح كلامه ان مراده ان الذاتي هو ما لا يمكن ان يتصور كون
الذات حاصلة في العقل بالكنه ولا يكون هو حاصلا فيه اي الذي يمتنع تصور حصول كنه الذات عقلا مع عدم حصوله فيه فيخرج
المضايف لانه مما يمكن تصور الانفكاك فيه وذلك لان الجزء مما يمتنع توهم ارتفاعه مع بقاء الماهية بخلاف المضايف فانه قد
يتصور ارتفاعه مع بقائها فان امتنع تحقق المضايف منفكا عنها فالمحال هنا هو التصور واما هنا فالمتصور والمتصور معا
وعلى هذا فخروج المضايف عن ذلك التعريف لا يحتاج الى الجعل الموصول بمعنى المحمول ولعلك عالم ان هذا التعريف شامل للذات
والجزء ايضا كما لا يخفى الثاني انه ما ثبت للماهية غير معلل بعلة وهذا التعريف ايضا تعريف للذاتي بالمعنى الاعم الشامل للذات
والجزء واما الاول فلان السواد سواد في نفسه غير معلل بنفسه والا لتقدم على نفسه بالذات كما هو شان العلة وهو باطل ولا بغيره
والا لتخلل الجعل بين الشيء ونفسه وهو باطل لعدم المغايرة بينهما حتى يتصور بينهما جعل متوسط يكون بسببه احدهما مجعولا والاخر
مجعولا اليه كما هو شان الجعل وهذا على تقدير القول بان ثبوت الشيء لنفسه يكفي فيه المغايرة الاعتبارية والا فلا ثبوت هناك فلا
يحتاج الى العلة لانه الشيء ثابت لنفسه والا لزم سلبه عن نفسه لان السلب رفع الاثبات ولا اثبات فلا سلب واما الذاتي بمعنى الجزء
فلان الانسان حيوان لا لعلة لانها ان كانت الذات لزم تقدمها فيلزم خلوها عنه في مرتبة فانها وهو باطل وان كانت
غير الذات لزم ان لا يكون الانسان في حد ذاته حيوانا بل بجعل جاعل وهو يلزم انتفاؤه انتفاء الحيوانية وهو باطل لانه قد
صرحوا بان الجسم يثبت للانسان بواسطة الحيوان وهو صريح في التعليل لانا نقول المراد انه لا يعلل بنفس الذات ولا بامر خارج
وهو لا ينافي ذلك والذاتي بخلاف اللوازم فانها معللة بعلة اما نفس الذات كلوازم الماهية فان نفس الذات باعتبار احد
الوجودين علة لها كما هو الحق لان الماهية وجدت اولا ثم اتصفت بلازمها لكونها مقتضية له فان ما لم يتصف بنحو الوجود لا
يثبت له شيء او غير الذات كما في غير لوازم الماهيات الثالث انه ما تقدم الماهية في التعقل وهذا التعريف مختص بجزء الماهية
لان الذات لا تتقدم على نفسها وتوضيحه ان الجزء متقدم على الكل حيث كان جزءا والذاتي جزء في العقل لانه في الخارج متحد مع
الماهية فيكون متقدما على الماهية في التعقل فقط واما العرضي فهو بخلاف الذاتي في التعريفات الثلاثة اما في الاول فهو ما يتصور
فهم الذات قبل فهمه واما في الثاني فهو ما يكون معللا بعلة اما نفس الذات او غيرها كما عرفت واما في الثالث فهو ما لا يتقدم على الذات
في التعقل لكن لا يخفى ان نفس الذات تدخل في التعريف الثالث وذلك لان التعريف الثالث للذاتي لما كان مخصوصا بالجزء كما عرفت

فقابله

14

فهما بدون اعتبار قيد يتناول الذات فينبغي ان يغير التعريف الى ان المغاير الذي لا يتوقف على الذات في التعقل

فتخرج الذات قال وجزءها المشترك الخ اقول الكلي اما داخل في الماهية او خارج عنها والداخل اما ان يكون بينها

تمام الجزء المشترك بين الماهية وبين نوع اخر ومعنى ذلك ان لا يكون جزء مشترك بينهما ودائما بل كل جزء فهو اما داخل

فيه او عينه وهو الجنس كالحيوان فانه تمام الجزء المشترك بين الانسان والفرس اذ لا ذاتي مشترك بينهما الا وهو داخل

فيه او عينه فقوله مطلقا وجزءها المشترك معناه تمام الجزء المشترك بين مختلفي الحقيقة فلا يرد فصول الاجناس لعدم كونها

تمام الجزء المشترك وان كانت اجزاء مشتركة واما ان يكون مميز الماهية عما عداها وهو الفصل كالناطق بالنسبة الى الا

نسان فانه يميزه عن جميع افراد الحيوان واما ان يكون مركبا من الجنس والفصل وهو النوع الاضافي لان نوعيته بالقياس

الى ما فوقه وقد يطلق النوع ايضا على الكلي المقول على الافراد المتفقة الحقيقة والمراد اتفاقها في الحقيقة بسبب كونها

احاد اله كالقياس للانسان بالقياس الى احاده فانها متفقة الحقيقة بسبب كونها احاد اله لانه تمام حقيقتها

المعقولة وان اشتمل كل منها على تشخصات خارجية وايد على الحقيقة الانسانية فلا يرد الفصل والخاصة لانهما وان

على الاحاد المتفقة الحقيقة لكن اتفاق الحقيقة في تلك الاحاد ليس بسبب كونها احادا لها العدم كون شي منهما

تمام حقيقة تلك الافراد وهذا النوع يسمى النوع الحقيقي الكليات مطلقا بالقياس الى حصصها انواع لانها

تمام حقيقتها فان الحصة هي الكلي المضاف الى فرده على ان تكون الاضافة داخلة والمضاف اليه خارجا كالحيوان الانسان

وحيوان الفرس ونحوهما ولا شك ان الحيوان الكلي داخل في حصصه وتمام ماهيتها المرتسمة في العقل فيكون نوعا

بالقياس اليها ثم ان الاضافة لما كانت معتبرة فيها كانت اعتبارية غير موجودة في الخارج ومن هنا تسمعهم يقولون الحصة

فرد اعتباري قال مطلقا والجنس الوسط نوع الخ اقول قد عرفت معنى النوع فاعرف النسبة بينهما وبيان معنى

الكلام يتوقف على بيان الجنس الوسط فنقول الاجناس قد تترتب متصاعدة في درجات العموم ويجب ح الانتهاء الى

العالي الذي لا جنس فوقه والا لتركب الماهية من اجزاء غير متناهية مترتبة وذلك العالي جنس الاجناس وقد تترتب

متنازلة في درجات الخصوص ويجب ح الانتهاء الى السافل والا لم تتحقق الانواع الحقيقية ولا الاشخاص لانها يكونان

تحت جنس لا جنس تحته وهو ظ وما بين العالي والسافل من الاجناس المترتبة متوسطات لتوسطها بين العالي والسافل

اذا عرفت هذا فالنسبة بين معنيي النوع العموم من وجه لا العموم المطلق كما توهمه البعض وذلك لان النوع بالمعنى الاول

يصدق على الجنس الوسط لتركبه من جنس وفصل دون المعنى الثاني لعدم اتفاق احاده في الحقيقة والنوع بالمعنى
الثاني يصدق على الانواع البسيطة كالعقول والنقطة والوحدة ونحوها لاتفاق احادها فيها دون المعنى الاول لعدم
تركبها لكونها بسيطة واما اجتماعهما ففي مثل الانسان فانه نوع بكلا المعنيين قال والخارج عنها الخ اقول
قد عرفت الداخل وهذا تقسيم الخارج فالخارج عن الماهية اما ان يختص بافراد حقيقة واحدة وهو الخاصة
كالضاحك المختص بافراد الانسان وان لم يختص بافراد حقيقة واحدة بل يقال على حقائق مختلفة فهو العرض العام
فقوله كالاخير معناه ان الخارج عن الماهية ان كان متفق الاحاد في الحقيقة كالاخير من التقسيم السابق اعني النوع
الحقيقي فهو خاصة لاختصاصها بتلك الاحاد ولا يخفى عدم شموله لخاصة الجنس بالنظر اليه الا ان يقال انه داخل
في الثاني في الجملة وقوله وكالاول معناه ان الخارج ان كان مختلف الاحاد في الحقيقة كالاول فهو عرض عام كالماشي
الشامل للانسان وغيره من الاحاد المختلفة الحقائق قال وكل ان امتنع فراقه الخ اقول الخارج عن الماهية
ان امتنع فراقه عن الماهية نفسها سواء فرض وجودها في الخارج ام لا فهو لازم الماهية كالزوجية للاربعة فانه مما يمتنع
مفارقتها لها في نحو من انحاء الوجود وان امتنع فراقه بالنظر الى وجودها فقط فهو لازم الوجود وهو اما ممتنع فراقه بالنظر الى
الوجود الخارجي كالتحيز للجسم او بالنظر الى الوجود الذهني كالكلية للانسان ثم ان لازم الماهية منه ما هو بين اما بالمعنى الاخص
اي ما يلزم الماهية تصوره او بالمعنى الاعم وهو ما لا يكون تصوره كافيا في الجزم باللزوم بينهما ومنه ما هو غير بين اي يحتاج
في التصديق باللزوم الى وسط كتساوي الزوايا الثلث من المثلث لقائمتين وان كان ثبوته للملزوم بلا وسط لا يقال
ما هو لازم الماهية يلزم من حصولها في الذهن حصوله فيكون بينا بالمعنى الاخص فلا يصح التقسيم لانا نقول المعتبر في لازم
الماهية حصوله عند حصولها ولا يلزم ان حصوله مشعورا به ليكون لزومه بينا فان من تصور المثلث حصل في
ذهنه مساوات الزوايا لقائمتين ومع ذلك فالمساوات يجوز ان تكون غير مشعور بها وان لم يمتنع فراقه فهو
المفارق فاما سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل او بطيئه كالشباب والشيب قال معرف الحد عندنا الخ اقول
لما فرغ من اقسام الذاتي والعرضي اللذين هما مادة المعرف اراد ان يبين صورة الحد والحد عند الاصوليين ما يميز
الشيء عن غيره مطردا او منعكسا وهو للحد الحقيقي تاما او غير تام والرسمي واللفظي وانما انحصر في الثلثة لانه ان ميز بصورة
حاصلة في الذهن عما عداها من الصور الحاصلة فهو اللفظي وان افاد حصول صورة غير حاصلة فاما ان يكون ذلك

بالذاتيات

بالذاتيات وهو الحقيقي او بالعرضيات وهو الرسمي ثم ان الحقيقي ان كان بجميع الذاتيات فتام او ببعضها فناقص
ومعنى الاطراد التلازم في الثبوت اي متى وجد الحد وجد المحدود والانعكاس التلازم في الانتفاء اي متى انتفى الحد انتفى
المحدود ومطردا او منعكسا حالان من ضمير مميز قال فان انبا بذاتياته الخ اقول الحد ان انبا بذاتياته
عن الشيء فهو الحد الحقيقي وقد عرفت انه قسمان تام وناقص لانه ان كان بجميع الذاتيات فتام او ببعضها فناقص فا
لذاتيات في هذا التعريف ان حملت على ما هو اعم من الجميع والبعض كان تعريف الحقيقي شاملا لكلا قسميه وان حمل على
الجميع كما هو ظاهر الجمع المضاف كان تعريفا للتام فقط وفي الحاشية ظاهر الجمع المضاف العموم اي جميع ذاتياته وح يكون
المراد بالحقيقي الحقيقي التام واما المنبئ ببعضها فهو حقيقي ناقص ويمكن جعله من الرسمي بان يراد باللازم ما يعم الداخل
والخارج ولا يرد جميع الذاتيات فانه ليس لازما لعدم المغايرة والحاصل انا لم نظفر للاصوليين بتصريح في ذلك فا
لحكم باحد الامرين بعينه تحكم ولعله خال عن اسم انتهى وهو ظاهر فانه اذا اريد من الذاتيات جميعها يكون الناقص
خارجا عن التعريف فاما ان يقال انه حاله يعلم بالمقايسة الى الحقيقي التام اي الحقيقي الناقص هو الذي ينبئ عن الشيء
ببعض الذاتيات واما ان يجعل داخلا في الرسمي والى هذا يشير بقوله مد ظله ويمكن جعله الخ ثم ان اول من جعل الحقيقي
الناقص داخلا في الرسمي شمس الدين الاصفهاني في شرحه على مختصر الحاجبي فانه عرف الحد الحقيقي بما انبا عن ذاتياته الكلية
الكلية المركبة وقال ان هذا التعريف تعريف الحقيقي التام واما الناقص فداخل في الرسمي اي ما انبا عن الشيء بلازمه على ان يكون
المراد باللازم ما هو اعم من الداخل والخارج فورد على التعميم دخول الحقيقي التام ايضا في حد الرسمي فاجيب بان اللازم
ما يغاير الملزوم وجميع الذاتيات عين الشيء ليس مغايرا له والاستاد المص توقف في كونه حدا حقيقيا او رسميا
ووجه عدم تصريح الاصوليين بشيء من ذلك فلعله خال عن الاسم واعلم ان المراد بالذاتيات الذاتيات العقلية فخرجت
العوارض المشخصة التي هي ذاتيات الاشخاص من حيث انها اشخاص فانها اجزاء خارجية لا عقلية فلا يرد ان الاشخاص لا
تحد بل طريق ادراكها الحواس الظاهرة او الباطنة وانما الحد للكليات فلا حاجة الى الكلية في التعريف كما فعله بعضهم ولان
الانباء بجميع الذاتيات مستلزم للتركيب فيها فلا حاجة الى قيد المركبة ليخرج الحقيقي الناقص وقد اخذ الحاجبي في تعريفه هذين
القيدين وقصد بالاول اخراج الاشخاص وبالثاني اخراج الناقص ونحن قد اوضحنا لك عدم الاحتياج اليهما ثم ا
علم انه لا يمكن ان يكون لشيء واحد حدان تامان كل منهما موصل الى الكنه والا لم يكن شيء منهما تاما نعم قد يكون ذلك

من حيث العبارة كما في تعريف الانسان مرة بالحيوان الناطق ومرة بالجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة
المدرك للكليات فيجعل حد الاجزاء مكانها هذا ما يتعلق بالحد الحقيقي واما الرسمي فهو ما انبأ عن الشيء بلازم له والمراد
باللازم الخاصة الشاملة الظاهرة لان غير الخاصة الشاملة لا يكون منعكسا وهو شرط في الحد مطلقا وغير الظاهر لا
يحصل التعريف به ومن هنا تسمعهم يقولون ان الحد الرسمي يختص من بين اللوازم باللازم الظاهر ثم ان معنى كون الحد
الرسمي ينبئ عن الشيء بلازم له مع انه لازم انه منبئ عن الشيء بسبب كونه لازما واما اللفظي فهو ما انبأ عن الشيء بلفظ مرادف
للاول اجلى منه فالمقصود منه بيان المعنى الموضوع له ذلك اللفظ بلفظ اشهر مرادف له او في حكمه ولا يفيد صورة
مجددة لم تكن حاصلة قبل بل يفيد تعيين صورة حاصلة ليعرف ان اللفظ موضوع لها كالعقار المعرف بالخمر و
انما قلنا او في حكمه ليدخل التعريف باللفظ المركب الذي لم يقصد تفصيله بل تعيين المجموع من حيث هو في حكم المرادف
فان قلت الحد اللفظي هو ذلك اللفظ فلا يصح ان يقال انه المنبئ عن الشيء بلفظ مرادف قلت يصح ومعناه انه منبئ
عن الشيء بسبب كونه لفظا مرادفا والتحقيق ان المعرف في الحد اللفظي هو معنى العقار من حيث ان لفظ الخمر موضوع له
وظاهر ان معنى الخمر من حيث انه موضوع له لفظ الخمر انبأ عن معنى العقار من حيث انه موضوع له العقار بلفظ اظهر مرادف
وهو الخمر فلا اشكال هذا واعلم ان التفتازاني جعل الحد الاسمي داخلا في اللفظي وصرح بان الحد اللفظي هو بيان معنى
اللفظ الموضوع له سواء كان بلفظ مرادف او بلوازم او بذاتيات وبالغ في ذلك حتى حكم بان الحد اللفظي بعينه ينقلب
حدا حقيقيا بعد العلم بوجود المعنى الموضوع له والحق ان بينهما فرقا لان الحد اللفظي كما عرفت يفيد تمييز صورة
حاصلة من بين الصور الحاصلة لا صورة مجددة لم تكن حاصلة قبل والحد الاسمي يفيد صورة مجددة لم تكن حاصلة قبل
وان الحد اللفظي يناسب المباحث اللغوية والاسمي يناسب المطالب العلمية وما ذكره من الانقلاب فهو في الحد الاسمي دون
اللفظي قال وعند غيرنا الخ اقول الحد عند المنطقيين هو ما تركب من الذاتيات وهو مقابل للرسمي واللفظي
فما ميز الشيء عندهم ان ميزه بجنسه وفصله القريبين فهو حد تام وان كان بجنسه البعيد مع فصله او بفصله فقط فحد
ناقص وان ميزه بالخاصة مع جنسه القريب فرسم تام وان كان بجنسه البعيد مع الخاصة او بالخاصة وحدها ناقص فضمير
معه راجع الى الجنس القريب وما يميزه مبتدأ خبره حد وما بعده وفي الكلام لف ونشر على الترتيب ثم ان القدماء من المنطقيين
جوزوا التعريف بالاعم لانه مما يفيد تمييزا في الجملة والمتأخرون منعوا منه واشترطوا في المعرف المساواة والبحث عنه يطلب من

محله

محله قال المص وصورة الحقيقي جنس قريب ثم فصل اقول صورة الحد الحقيقي جنس قريب ثم فصل اي كون الجنس القريب مقدما على
الفصل والفصل متاخر عنه ليشهد بذلك كله ثم والاخلال بالصورة يكون اما باسقاط الجنس القريب فقط لدلالة الفصل عليه
او بحذف الجنس مط والاقتصار على الفصل او بتقديم الفصل على الجنس هكذا قالوا والاولى ان يجعل الاولين من قبيل
الاخلال بالمادة لترك بعضها فيهما ويمكن توجيهه باستلزام الاخلال بالمادة الاخلال بالصورة وبان الجنس القريب لما حذف
كان الفصل دالا عليه بالالتزام فيكون فهم الفصل مقدما على فهم الجنس فيتاخر عن الفصل فاختلفت الصورة وهو كما ترى
واعلم ان الاخلال بالصورة نقص في الحد واما الاخلال بالمادة فمنه ما هو خطأ كجعل ما ليس بذاتي جنسا او فصلا
او جعل نوع الشيء مقام جنسه او تعريفه بنفسه او تعريفه بالخفي او الاخفى او بما يتوقف تعقله على تعقله ومنه ما هو نقص كا
ستعمال الالفاظ المشتركة بلا قرينة والالفاظ الغريبة والالفاظ المجازية قال المص ولا يكتسب ببرهان اقول الحد
لا يكتسب بالبرهان ولهذا تفسيران احدهما انه لا يمكن تحصيله في نفسه بالبرهان والاخر انه لا يمكن ثبوته للمحدود بالبرهان وا لوبرهان
المذكوران في المتن منطبقان على كلا التفسيرين واما الاول فيختص بالاول منهما فتقرير الدليل الاول على التفسير الاول اعني
امتناع تحصيل الحد في نفسه بالبرهان ان نقول لا بد في اقامة البرهان على الشيء من تعقله من جهة ما يستدل عليه فان اردنا الا
ستدلال على حدوث العالم لا بد له من تصور العالم من حيث الحدوث فاذا اريد تحصيل الحد في نفسه بالبرهان وجب اولا ان يتعقل
من حيث الخصوصية المفصلة اي من حيث انه مفصل المحدود ثم يستدل عليه وح فيكون تعقله من حيث الخصوصية متقدما على اقامة ا
لبرهان عليه فلو توقف عليه لزم الدور واذا اردنا تقريره هنا على التفسير الثاني اعني امتناع ثبوت الحد للمحدود بالبرهان قلنا لا بد
قبل اقامة البرهان من تصور المحدود من حيث ثبوت الحد له لوجوب تعقل ما يستدل عليه من جهة ما يستدل عليه فتعقل المحدود
بالحد حاصل قبل الدليل على ثبوته له فلو استدل عليه ليكون وسيلة الى تصوره بالحد كان دورا وتقرير الثاني ان نقول لا
بد في البرهان من وسط يستلزم الحكم وههنا الحد ثابت للمحكوم عليه وهو ههنا المحدود ولما كان ثبوت الحد للمحدود بينا
في نفسه لان الحد عين المحدود مفصلا وثبوت الشيء لنفسه يتيقن الجزم العقل بالنسبة بينهما بمجرد تصورهما من غير توقف على شيء
اصلا والبرهان يتوقف على تصور النسبة قبل اقامته فلو حصل الجزم بالنسبة الحاصل قبل البرهان بالبرهان كان ذلك
تحصيل الحاصل لا يقال ليس الحد عين المحدود وانما هو مغاير له كيف والمحدود مجمل والحد مفصله فاين تحصيل الحاصل لانا
نقول المغايرة هنا انما هي في الملاحظة فقط واما الملحوظ فهو شيء واحد ومثل ذلك لا يرفع الاستغناء عن البرهان للمحدود

بالدليل واعلم ان هذا الدليل يدل على امتناع ثبوت الحد التام للمحدود بالدليل ولا يدل على امتناع ثبوت الحد مطلقا فان ثبوت
الحد الرسمي انما يكون ممتنعا بالبرهان لو كان اللازم بين الثبوت للملزوم يلزم من تصور الملزوم تصوره واما غيره فلا فان
قيل يرد على الدليل الاول النقض بالتصديق اي لو تم دليلكم على امتناع اكتساب الحد بالبرهان لزم عدم اكتساب التصديق بالبرهان
البرهان ايضا لانا نقول المستدل عليه في التصديق يجب تعقله قبل الدليل من جهة ما يستدل عليه فلو ثبت به لزم الدور قلنا الجواب
منع جري بيان الدليل المذكور في التصديق فان المط في التصديقات الموقوف حصوله على الدليل هو حال النسبة اي اثباتها
ونفيها لا تعقلها وتصورها واما الموقوف عليه الدليل فهو تعقلها وتصورها على وجه الثبوت والنفي فتغاير الموقوف والموقوف
عليه فاين الدور بخلاف حكاية الحد فان المط فيه هو تعقله فقط فلو استدل عليه لزم الدور لاتحاد الموقوف والموقوف عليه
كما اوضحناه ثم انك اذا عرفت ما تلونا عليك ظهر لك ان الحد لا يمكن منعه لان المنع طلب الدليل وهو ممتنع فيه بخلاف نعم
قد يعارض بحد اخر علم الحاد ثبوته وقد يعترض عليه ببيان خلل في طرده او عكسه وقد يراد اثبات الحد المحدود
فيرجع الى التصديق ويمنع وهذا في غير الحد اللفظي واما فيه فحيث ثما الحكم بان هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى وهو محتاج
الى النقل غ اهله جاز منعه قال مط فصل القضية الخ اقول فرغ من بيان التصورات بما يحتاج اليها وشرع في
بيان التصديقات وصدر البحث بعنوان القضية المركبة من المعلومات التامة المركبة العلوم لانه يجب ان يقع جزءا قياسا
او حجة او بعكس او بنحو ذلك وليس هو التام مر نقول بترادفهما لا تصغي اليه وعرف القضية بتعريفين احدهما انه قول الصادق
او كاذب وفي الحاشية اي بالنظر الى مفهومه والاغماض عن الامور الخارجة عن المقصود وغيرها فيخرج نحو الانسان حيوان
ناطق اذا قصد التحديد ويدخل اذا لم يقصد بل اكتفى على مفهومه الظ اذ المط في الاول توجه الذهن الى معلوم بوجه ما
ليرتسم فيه صورة اخرى اتم من الاولى اذ الحد للتصور وينتقش به رسم المحدود على لوح الذهن لا تصديق بثبوت الحد للمحدود
ليجري فيه الصدق والكذب بخلاف الثاني وقريب من هذا ما قيل في نحو كلامي كاذب اذا قصد به نفس هذا الكلام او المعنى
على مفهومه الظ فانه على الاول انشاء وعلى الثاني خبر انتهى والحاصل ان المعتبر في كون الكلام خبرا بالنظر الى مفهومه
مع قطع النظر عن الامور الخارجية المنضمة اليه من القصد وغيرها صادقا او كاذبا فمتى ثبت هذا كان خبرا والا فلا
فالقائل الانسان حيوان ناطق ان قصد به التحديد يخرج عن التصديق لان المط هو نقش صورة الانسان في الذهن
من غير ان يكون هناك حاكم وذكر المحدود الذي هو الانسان ليس لبيان الحاكم المحكوم عليه بل التوجه الذهن الى ما
هو معلوم

هو معلوم بوجه ما ثم يرتسم بصورة أخرى أتم من الأولى فلا حكم فيه أصلا لأن الحاد ليس بصدد ثبوت الحد
للمحدود ليجري فيه الصدق والكذب بل بصدد نقش على لوح الذهن فليس مثله إلا كمثل من ينقش صورة فكما
أن نقشه لتلك الصورة لا يحتمل الصدق والكذب كذلك تحديد الحاد للمحدود وأما إذا قطع النظر عن ذلك القصد
ولوحظ فيه اللفظ لم يكن حدا بل كان حكما محتملا للخطأ وكذا من قال كلامي كاذب فإنه إن نظر إلى نفس مفهوم هذا
اللفظ كان محتملا للصدق والكذب وإذا قصد به إحداث هذا الكلام وإنشاؤه كان إنشاء غير محتمل لهما وأما
أنها كلام لنسبته خارج والمراد بالنسبة النسبة التامة التي بين طرفي الكلام وبالخارج ما خرج عن مفهوم اللفظ
لئلا يخرج عنه علمت وفهمت من الأخبار ومعنى ذلك أن الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الطرفين بإثبات أو نفي إذا
قطع النظر عما في الذهن من هذه النسبة لا بد وأن يكون بينهما في الواقع نسبة ثبوتية أو سلبية فهذه النسبة في الواقع
متعلق هذه النسبة الذهنية وهي الخارج بالنظر إليها بخلاف الإنشاء فإنه لا خارج له يقصد به الإخبار ... ولهذا تتمة انتهى
قال المصنف فإن حكم فيها بإثبات أمر لآخر إلخ أقول القضية تنقسم بالقسمة الأولى إلى حملية وشرطية لأنه إن
حكم بإثبات أمر لأمر أو نفيه عنه فهي حملية كزيد قائم وعمرو ليس بقائم وإلا فشرطية ثم إن موضوع الحملية إن كان شخصا
بالتشخصات الخارجية كزيد فهي شخصية وإن كان كليا فإما أن يكون الحكم فيها على الطبيعة باعتبار تحققها في الأفراد أو الطبيعة
من حيث هي فإن كان الثاني فطبيعية لأن الحكم فيها على نفس الطبيعة نحو الإنسان نوع وقيل مثل هذه القضية تسمى عامة لأن
المحكوم عليه فيها الطبيعة بقيد العموم لا الطبيعة مطلقا ولا مناقشة في اختيار أحد الاصطلاحين وإن كان الأول فإما
أن تكون الأفراد مبينة كلا أو بعضا أولا فإن بينت كذلك فهي المحصورة والبيان إما للكل فكلية أو للبعض فجزئية وإن لم يبين
فهي المهملة ثم إن المتحقق في المهملة الجزئية لتحققها سواء أريد بها الكل أو البعض بخلاف الكلية فإنها ليست كذلك وسميت
مهملة لإهمال السور فيها عند إرادة الجزئية لتحققها ثم بغير حاجة إليها قال المصنف والأصح بكيفية النسبة إلخ أقول
كل قضية فإن لنسبة المحمول إلى الموضوع فيها كيفية في نفس الأمر كالضرورة والدوام وغيرهما وتلك الكيفية الثابتة في نفس
الأمر تسمى مادة القضية واللفظ الدال عليها أو في حكم العقل بأنها كذا يسمى جهة القضية فمتى صرح بتلك الكيفية فالقضية
موجهة لاشتمالها على ذكر الجهة نحو كل إنسان حيوان بالضرورة ثم الموجهة قسمان بسيطة وهي ما لم تشتمل على حكمين
مختلفين بالإيجاب والسلب كالمثال فإن معناه ليس إلا إيجاب الحيوانية للإنسان ونحو لا شيء من الإنسان بحجر

بالضرورة فان معناه ليس الا سلب الجزئية عنه ومركبة وهي ما اشتملت على حكمين مختلفين بالايجاب والسلب كقولنا
كل انسان كاتب لا دائما فان معناه ايجاب الكتابة للانسان وسلبها عنه بالفعل فالمركبة هي ما اشتمل معناها
على حكمين مختلفين لا ان يكون لفظها كذلك فيدخل نحو الانسان كاتب بالامكان الخاص لتركبها من امكانين عامين
وتمام ذلك يطلب من مظنته قال واول جزئي الشرطية مقدم الخ اقول الشرطية على ما عرفها بعضهم انها قضية
تنحل بطرفيها الى قضيتين واعترض عليه بان الانحلال لا يكون الا الى ما منه التركيب وطرفا الشرطية ليسا قضيتين
بالفعل لعدم احتمالهما الصدق والكذب حال الارتباط وقد يجاب عنه بان طرفيها بعد الانحلال قضيتان مشتملتان
على الحكم وانما نتا بعد التركيب ليسا بقضيتين نظرا الى طرو ان والفاء المانعتين عن تمام الحكم والسكوت
فاذا حذف ان والفاء عنهما عاد الطرفان الى ما كانا عليه من كونهما قضيتين وذلك بمجرد زوال المانع لا بزيادة شيء آخر
فما منه التركيب بعد الانحلال قضيتان بالفعل مشتمل كل منهما على حكم تام بسبب زوال المانع من غير اعتبار شيء آخر فصح
ان طرفي الشرطية ليسا قضيتين بالفعل لكنهما تنحل الى قضيتين فان قيل اداة الشرط انما اخرجت الشرط عن كونه قضية
اما الجزاء فهو باق على الخبرية واحتمال الصدق والكذب غاية انه قيد بشرط كسائر القضايا المقيدة بحال او ظرف
قلنا هذا عند اهل العربية فان الشرط عندهم قيد للجزاء والاعتبار بكون الجملة خبرا او انشاء انما هو بالنظر الى الجزاء واما
عند المنطقيين فقد خرج كل من الشرط والجزاء عن كونهما قضيتين وانتقل الحكم التام الى اتصال هذا بذاك او انفصاله عنه
هذا وفي اصل الجواب تامل اذا عرفت هذا فنقول الجزء الاول من الشرطية يسمى مقدما لتقدمه في الذكر غالبا والثاني تاليا
لتلوه اياه وانما قيد الاول بكونه غالبا لانه قد يتاخر عنه كما في قولنا النهار موجود ان كانت الشمس طالعة ثم الشرطية
اما متصلة او منفصلة لانها ان حكم فيها بتعليق نسبة على اخرى فمتصلة او بالتنافي بين الجزئين فمنفصلة والاولى
اما لزومية وهي التي يصدق التالي على تقدير صدق المقدم لعلاقة بينهما توجب ذلك كالعلية والمعلولية والتضايف
والاول اما ان يكون المقدم علة للتالي كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او يكون التالي علة للمقدم
كقولنا ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة والثاني يتحقق بكونهما معلولي علة واحدة كقولنا ان كان النهار
موجودا فالعالم مضيء والثالث يتحقق حيث يكون كل من الامرين بحيث يلزم من تعقل احدهما تعقل الاخر كقولنا ان كان
زيد ابا عمرو فعمرو ابنه هذا في اللزوم من الطرفين واما في مجرد اللزوم فيكفي مجرد الاضافة واما اتفاقية وهي

التي

التي يحكم فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدم لا لعلاقة بل لمجرد موافقتهما على الصدق كقولنا كلما كان
الانسان ناطقا فالحمار ناهق وقد يطلق على ما هو اعم من ذلك كقولنا ان كان الخلاء موجودا فالانسان ناطق اذ
يكفي فيها صدق التالي فقط لكن يعتبر فيها عدم منافاة صدق التالي لصدق المقدم والا لم تصدق اتفاقية كقولنا
ان لم يكن الانسان ناطقا فالانسان ناطق هذا كله في الموجبات واما السوالب فالمراد بالسالبة اللزومية ما حكم
فيها بسلب لزوم الصدق وبالسالبة الاتفاقية ما حكم فيها بسلب الاتفاق في الصدق والثانية اي المنفصلة اما حقيقية
وهي التي يحكم فيها بالتنافي بين جزئيها في الصدق والكذب معا على ما هو حقيقة الانفصال كقولنا اما ان يكون هذا
العدد زوجا او فردا واما مانعة الجمع فقط وهي التي حكم فيها بالتنافي بين الجزئين في الصدق فقط اي من غير ان يتنافى
الكذب بل يمكن اجتماعهما عليه كقولنا هذا الشيء اما ان يكون شجرا او حجرا واما مانعة الخلو وهي التي يحكم فيها بالتنافي في الجزئين
في الكذب فقط اي من غير التنافي في الصدق كقولنا اما ان يكون زيد في البحر او لا يغرق والاخيرتان قد تطلقان على ما
هو اعم من الاولى فيراد بمانعة الجمع ما حكم فيها بالتنافي في الصدق مطلقا سواء حصل تناف في الكذب ام لا وبمانعة
الخلو ما حكم فيها بالتنافي في الكذب مطلقا سواء حصل تناف في الصدق ام لا هذا كله في الموجبة واما السالبة فان حكم فيها
بسلب التنافي بين الجزئين في الصدق والكذب فهي السالبة الحقيقية او سلبه في الصدق فقط فالسالبة المانعة الجمع
او سلبه في الكذب فقط فالسالبة المانعة الخلو وتسمية السوالب بهذه الاسماء بناء على التشبيه بالموجبات في الاطراف
والا فمعنى الانفصال ومنع الجمع والخلو غير ظاهر فيها كما لا يخفى قال المصنف البرهان الخ اقول هذا شروع في بيان
صورة البرهان والمناسب تقديم بيان مادته وكانه لمعلوميته لم يتعرض اذ معلوم ان البرهان لا يتركب الا من
المقدمات القطعية التي يجب انتهاؤها الى الضروريات بخلاف الصورة فانها محتاجة الى البيان فالبرهان ان خلا عن
ذكر لازمه ونقيضه اي ان لم يكن لازمه او نقيضه مذكورا فيه بالفعل فهو اقتراني والمراد من عدم ذكره بالفعل ان لا
يكون طرفاه على الترتيب مذكورين بالفعل وان كانا مذكورين فيه بوجه اخر والاقتراني قسمان حملي ان تركب من
الحمليات كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث وشرطي ان تركب من الشرطيات المتصلة او المنفصلة والا اي وان
كان اللازم او نقيضه مذكورا فيه بالفعل فهو الاستثنائي والمراد من ذكره بالفعل على قياس ما عرفت ان يكون طرفاه
على الترتيب مذكورين لا ان يكون اللازم نفسه او نقيضه مذكورا لانهما قضيتان والمذكور جزء قضية قال المصنف

ومبتدأ المطلوب في الحملي موضوع الخ اقول مبتدأ المطلوب في القياس الحملي يسمى موضوعا ويسمى ايضا اصغر والمقدمة
المشتملة عليه تسمى صغرى وخبره فيه يسمى محمولا ويسمى ايضا اكبر والمقدمة المشتملة عليه تسمى كبرى والمكرر في المقدمتين يسمى
اوسط فقوله وذاته اي صاحبته على ان ذات فيه مؤنث ذو واضافتها الى الضمير بناء على الشهرة حتى نقل بعضهم الجواز
وفي الحاشية لمفردي مقدمتي البرهان الحملي عند كل قوم اسم فالمنطقيون يسمونهما موضوعا ومحمولا والمتكلمون
ذاتا ووصفا والفقهاء محكوما به ومحكوما عليه والنحاة مبتدأ وخبرا ولا يرد على المتكلمين الكاتب انسان لان المراد
بالمحكوم عليه ما صدق وبالمحكوم به المفهوم ثم كلام النحاة غير شامل لنحو قام زيد فلذلك غير بعضهم بالمسند
اليه والمسند وما في من ان المبتدا او المسند اليه عند النحاة قد يكون سورا عند المنطقيين فمدفوع بان
المحكوم عليه في الحقيقة ما اضيف اليه السور انتهى ولا يذهب عليك ان التسمية ليست مخصوصة بمفردي
مقدمتي البرهان بل جارية في جميع القضايا الحملية ثم انه لو جعل مكان المبتدا المسند اليه بان يقول والمسند اليه
في المط الحملي موضوع الخ لكان اشمل حيث ان المسند اليه في المط الحملي قد يكون غير مبتدأ كما في ضحك كل انسان وما
ضحك شيء من الفرس الشكل الثاني الاهم الا ان يريد بيان هيئة الشكل الاول فقط لا مرادا الباقي اليه فتامل قال مط
وقد يستدل على المط الخ اقول الدليل قد يقوم على المط ابتداء فيدل عليه بعينه كما في بعض القياس المستقيم وقد يقوم
عليه بواسطة كان يقوم على ابطال نقيضه فيلزم من ذلك صدق المط كما في قياس الخلف او يقوم على تحقق امر ملزوم
لحقيقة المط اعني ما يكون عكسه ويلزم منه صدق المط وذلك كما في رد الاشكال الى الاول المحتاج الى معرفة العكس
وهذا هو السبب الداعي للاصوليين الى ان يبحثوا عن التناقض والعكس قال مط فالنقيضان
قضيتان الخ اقول النقيضان قضيتان ايتهما صدقت كذبت اخراهما وبالعكس ايتهما كذبت صدقت اخراهما والمعنى
ان صدق كل منهما بنفسه منشأ لكذب الاخرى وكذب كل منهما بنفسه منشأ لصدق الاخرى وهذا التعريف
جامع مانع من غير زيادة قيد الذات ولا قيد الاختلاف بالايجاب والسلب ولا جعل قولنا وبالعكس من تتمة
التعريف اما الاول فلانهم قصدوا بزيادة قيد الذات خروج القضيتين اللتين اشتملت احداهما على ايجاب
احد المتساويين والاخرى على سلب الاخر نحو زيد انسان زيد ليس بناطق ومثل هذا خارج عن تعريفنا لان
كذب احدهما لم ينشأ من صدق الاخرى بنفسه وانما نشأ من صدق نقيضها اعني زيد ناطق واما الثاني

فلانهم

فلانهم قصدوا زيادة قيد الاختلاف بالايجاب والسلب نحو هذا زوج وهذا فرد هذا شجر وهذا
حجر وهو خارج عن تعريفنا فان صدق كل ليس منشأ الكذب الاخرى بل هو مع ستلزامه لنقيضها واما الثالث
فلانهم قصدوا بجعله من التعريف خروج الكليتين نحو كل انسان حيوان ولا شئ من الحيوان بانسان وهو خارج عن تعريفنا
ايضا فان صدق كل ليس بنفسه منشأ الكذب الاخرى بل هو مع استلزامه لصدق نقيضها فلا حاجة الى جعل قيد وبالعكس
تتمة التعريف كما زعموه فاذن هو في كلامنا تعريفا آخر بعكس الاول اذا عرفت هذا فنقول لا بد في تحقق التناقض بين ا
لقضيتين من حصول ثمان ثمان وحدات وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الشرط ووحدة الكل والجزء ووحدة الزمان
ووحدة المكان ووحدة الاضافة ووحدة القوة والفعل فلو اختلف احد القضيتين بانتفاء احد الوحدات لم يتحقق
التناقض لانه يصدق عند اختلاف الموضوع زيد كاتب عمرو ليس بكاتب وفي المحمول زيد شاعر زيد ليس بكاتب وقس
على ذلك باقي الوحدات وربما زاد بعضهم على ذلك وحدة الالة وبعضهم ارجع جميع الوحدات الى وحدة الموضوع والمحمول
ولا فائدة مهمة في تحقيق ذلك بل اللازم بيان ان التناقض ان كان بين القضيتين الشخصيتين كفى في تحققه مع الاختلاف
بالايجاب والسلب الوحدات المذكورة وان كان غيرهما من القضايا المحصورة اشترط مع ذلك لاختلافهما بالكمية اي
الكلية والجزئية لان الكليتين قد تكذبان معا نحو كل حيوان انسان ولا شئ من الحيوان بانسان والجزئيتين قد تصدقان
نحو بعض الحيوان انسان بعض الحيوان ليس بانسان فلا بد من اختلافهما بذلك لتحقق التناقض فنقيض الموجبة الكلية
نحو كل انسان حيوان سالبة جزئية نحو بعض الانسان ليس بحيوان ونقيض الموجبة الجزئية نحو بعض الانسان حيوان
سالبة كلية نحو لا شئ من الانسان بحيوان لا يقال الاختلاف بالكمية مخل بوحدة الموضوع اذ هو في احدهما بعض
الافراد وفي الاخر كلها فلم يكن فيهما واحدا لانا نقول المعتبر في وحدة الموضوع وحدة الوصف العنواني وهو لا ينافي الاختلاف
بالكمية هذا وفي عبارة الكتاب مناقشة فانها تشعر بعدم اشتراط الاختلاف كيفا في تناقض الشخصيتين وهو غير صحيح
لانه شرط مطلقا كما عرفت وانما لم يتعرض المصنف لشرائط الموجهات لانه لم يتعرض للبحث عنها راسا قال المصنف وعكس
القضية تبديل طرفيها الخ اقول عكس القضية في الاصطلاح عبارة عن تبديل طرفيها اي جعل الموضوع او المقدم
في موضع المحمول او التالي مع بقاء الصدق اي بحيث يكون الحاصل من التبديل صادقا كالاصل والا فيجوز ان يكون
العكس كاذبا ايضا نحو كل انسان فرس عكسه بعض الفرس انسان وحاصله ان يكون صدق الحاصل من التبديل لازما لصدق

تتمة
حيوان

لصدق الاصل لا يتخلف عنه ومع بقاء الكيف اى الايجاب والسلب بمعنى ان الاصل ان كان موجبا كان الحاصل من التبديل كذلك وان كان سالبا كان كذلك وهذا التعريف شامل لعكس الحمليات والشرطيات معا وقد يطلق العكس على معنى اخر وهو نفس القضية الحاصلة بعد التبديل كالنسخ والخلق وبهذا الاعتبار جرى قول المص فعكس الموجبتين جزئية الخ فاندفع ما يقال ان العكس بالمعنى المتقدم لا يصدق على ما ذكره هنا فلا يكون جامعا اذا تقرر هذا فنقول عكس الموجبتين الى الكلية والجزئية موجبة جزئية لا كلية لان المحمول او التالي فيهما قد يكون اعم من الموضوع او المقدم فلو انعكسا كليا لزم صدق الخاص على كل افراد العام وهو باطل ولا يرد نحو كل انسان ناطق لان ذلك مخصوص بالمادة وتخلفه في غيرها بخلاف ما ذكرتم فانه منطبق على جميع المواد وعكس السالبة الكلية سالبة كلية فلا شئ من الانسان بحجر ينعكس الى لا شئ من الحجر بانسان والا لصدق نقيضها وهو بعض الحجر انسان ويلزم من انضمامه الى الاصل سلب الانسان عن نفسه هف اما السالبة الجزئية فلا تنعكس اصلا لا كلية ولا جزئية لان الموضوع او المقدم فيها قد يكون عاما فلو انعكست لزم سلب الخاص عن العام او انفكاك الملزوم عن اللازم لا يقال الحكم بانعكاس الموجبتين لا يصح على اطلاقه فان الموجبتين الممكنتين لا تنعكسان وكذا الحكم بانعكاس السالبة الكلية لنفسها على الاطلاق غير صحيح لان السوالب السبع الكلية التي اخصها الوقتية غير منعكسة اصلا وكذا الحكم بعدم انعكاس السالبة الجزئية لا يستقيم على الاطلاق لانها اذا كانت احدى الخاصتين انعكست عرفية خاصة لانا نقول بعدم التعرض لاحكام الموجهات يندفع ما ذكرتم فالحكم بانعكاس الموجبتين والسالبة الكلية بنا على الاكثر وكذا الحكم بعدم عكس السالبة الجزئية لانه الاكثر وتمام تحقيق ذلك مذكور في فنه قال المص وعكس النقيض الخ اقول هذا نوع من العكس يسمى عكس النقيض وهو تبديل نقيض الطرفين اى جعل نقيض الجزء الاول ثانيا ونقيض الثاني اولا مع بقاء الصدق والكيف على ما عرفت في المستوى مثلا عكس نقيض كل انسان حيوان كل ما ليس بحيوان ليس بانسان وهذا التعريف للقدما من المنطقيين وهو المستعمل في العلوم فلهذا اختاره على تعريف المتاخرين وهو جعل نقيض الثاني اولا وعين الاول ثانيا مع الاختلاف في الكيف فعكس نقيض كل انسان حيوان على هذا لا شئ مما ليس بحيوان بانسان ووجه عدول المتاخرين عن التعريف الاول انه بناء اعليه لا يستقيم عكس الموجبة الكلية كنفسها وبيان ذلك ان المتقدمين استدلوا على انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بانه اذا صدق كل ج ب صدق كل ما ليس ب ليس ج والا لصدق بعض ما ليس ب ج وينعكس الى بعض ج ليس ب وقد كان كل ب ج هف

واجيب

واجاب المتاخرون بانا لا نسلم انه لو لم يصدق كل ما ليس ب ليس ج لصدق بعض ما ليس ب ج فان القائل ليس بعض ما ليس ب ليس ج وهو سالبة معدولة المحمول اعم من الموجبة المحصلة المحمول اعني بعض ما ليس ب ج والعام لا يستلزم الخاص فهذا هو الداعي للمتاخرين الى تغيير التعريف وللقائل ان يجيب عن هذا وهو ان يراد بنقيض الطرفين ما هو بمعنى السلب لا العدول والموجبة السالبة المحمول مساوية للسالبة فكل ما ليس ب ليس ج سالبة الطرفين في حكم السالبة في عدم اقتضاء وجود الموضوع فاذا لم يصدق صدق ليس بعض ما ليس ب ليس ج فكان معناه سلب ج عن بعض ما صدق عليه سلب ب فلابد ان يصدق على ذلك البعض المسلوب عنه ب ج ويتم الدليل لان السالبة المعدولة المحمول ليست اعم من الموجبة المحصلة بل مساوية لها وهذا مجمل الجواب وان اردت التفصيل فعليك بشرح المطالع اذا عرفت هذا فنقول حكم السوالب ههنا حكم الموجبات في المستوي يعني انعكاس السالبة الكلية والجزئية سالبة جزئية مثلا اذا قلنا لا شيء من الانسان بحجر كان عكسه ليس بعض ما ليس بحجر ليس بانسان او بعض الحيوان ليس بانسان كان عكسه ليس بعض ما ليس بانسان ليس بحيوان وبالعكس اي حكم الموجبات ههنا حكم السوالب هناك فكما ان السالبة الكلية في ذلك العكس تنعكس كنفسها كذلك الموجبة الكلية بهذا العكس تنعكس كنفسها مثل كل انسان حيوان تنعكس الى كل ما ليس بحيوان ليس بانسان وكما ان السالبة الجزئية في المستوي لا عكس لها كذلك الموجبة الجزئية بهذا العكس لا عكس لها اذ يصدق بعض الحيوان لا انسان ويكذب بعض الانسان لا حيوان والكلام في الموجبات والسوالب من الموجهات والاعتراض عليه قد تقدم اشارة اليه مع جوابه قال الشكل هيئة وقوع الوسط الخ اقول هذا شروع في بيان الاشكال الاربعة مع شرائطها المعتبرة والشكل هو الهيئة الحادثة من وقوع الاوسط عند الحدين اعني الاكبر والاصغر ولا يخلو من ان يكون الوسط محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى او محمولا فيهما او موضوعا فيهما او عكس الاول فان كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول قدمه في الترتيب لانه بين الاشكال وانتاجه ضروري للطبع لا يحتاج الى بيان ثم قدم الثالث لمشاركته الاول في اشرف مقدمتيه وهي الصغرى المشتملة على موضوع المطلوب والثالث على الرابع لمشاركته الاول في المقدمة الاخرى والرابع لما كان بعيدا عن الطبع جدا اخر ولما كانت الضروب المحتملة في كل واحد من هذه الاشكال الاربعة باعتبار المقدمتين اللتين كل واحدة منهما احدى الاربع ينتهي الى ستة عشر ضربا حاصلة من ضرب اربع الصغرى في اربع الكبرى وكان بعضها غير منتج حاول بيان الشروط المعتبرة في كل شكل ليتبين بذلك المنتج من غيره فالشكل الاول يعتبر فيه امران احدهما

ايجاب الصغرى واذا اعتبر تكرر الحد الاوسط ويكون الحكم الثالث منعقدا الى الاصغر فلا في الطرفان بيان ذلك

ان الحكم في الكبرى لما كان على ما ثبت له الاوسط وانسب اليه ايجابا او موضوع القضية ما ثبت له الوصف

العنواني لان عقد الوضع ايجاب قطعا فلو كانت الصغرى سالبة كان الوسط مسلوبا عن الاصغر فلا يتلاقي

الطرفان لان ما ثبت له الاوسط غير ما سلب عنه فلا يندرج تحته فلا يكون الحكم الثابت للوسط ثابتا للاصغر الثاني

كلية الكبرى وانما اعتبر ذلك ليعلم اندراج الاصغر تحت الاوسط فيثبت له الاكبر بخلاف ما لو كانت جزئية فانه يجوز

ان يكون الوسط اعم من الاصغر بان يكون بعض افراده غير الاصغر فلا يندرج تحت الحكم الثابت له لجواز كون ذلك

الحكم بالنظر الى البعض الاخر فلا انتاج اذا عرفت هذا فاعلم انه بالشرط الاول سقط ثمانية ضروب حاصلة من قران

الصغرى السالبة كلية او جزئية مع الكبرى التي هي احد الاربع وبالشرط الثاني سقط اربعة ضروب حاصلة من قران

الكبرى الجزئية سالبة او موجبة مع الصغرى احدى الموجبتين فبقي الضروب المنتجة في هذا الشكل اربعة والنتائج فيها ا

لمحصورات الاربع اشار المص الى اثنين منها بقوله موجبتاه اي الصغرى الموجبة كلية او جزئية مع موجبة وهي الكبرى

الكلية وانما حملناها على الكلية بملاحظة الشرط السابق تنتج موجبتيها اي موجبتي الاربع اعني الكلية والجزئية

فالاول نحو كل وضوء عبادة وكل عبادة بنية فكل وضوء بنية والثاني نحو بعض الدجاج حلال وكل حلال حرام

فبعض الدجاج حرام وهذان ضربان من ضروب هذا الشكل الاول منهما الضرب الاول منه والثاني الضرب الثالث منه واشار

الى الاخيرين بقوله ومع سالبة وهو عطف على موجبة والمراد وموجبتاه اي الصغرى الموجبة كلية او جزئية مع

سالبة اي الكبرى الكلية لما عرفت تنتج سالبتي الاربع الكلية والجزئية فالاول نحو كل وضوء عبادة ولا شيء من العبادة

بغريزية فلا شيء من الوضوء بغريزية والثاني نحو بعض البالغين سفيه ولا شيء من السفيه بممضي تصرفه فبعض البالغين

ليس بممضي تصرفه وهذان ضربان اخران من ضروبه الاول منهما الضرب الثاني منه والثاني الضرب الرابع قال وما

محمولها الثاني اقول اذا كان الاوسط محمولا في المقدمتين الصغرى والكبرى فالهيئة الحاصلة من اجتماع ا

لمقدمتين كذلك هي الشكل الثاني ويشترط في انتاجه امران الاول اختلاف مقدمتيه في الكيف اي الايجاب والسلب و

انما اشترط ذلك لان انتاجه لا يكون برده الى الشكل الاول ولما كان مخالفة للاول في الكبرى كان رجوعه اليه

بتحقق بعكس احد مقدمتيه لتجعل كبرى فلو كانت مقدمتاه موجبتين كان عكس ما نعكس منهما جزئية وهي لا تصلح

كبرى

كبرى الشكل الاول ولو كانتا ايجابيتين كان ما يعكس منهما سالبة ايضا فلا يرجع الى الاول اذ الصغرى ح سالبة
وقد عرفت اشتراط ايجابها فيه الشرط الثاني كلية كبراه وانما اشترط ذلك لانها ان كانت هي التي تنعكس فاشتراط كليتها
واضح لان الجزئية عكسها جزئية وهي لا تصلح كبرى للاول وان لم تكن التي تنعكس بل كان المنعكس الصغرى فح لو
عكستها وجعلتها جعلت كبرى هذا صغرى الاول فلا بد من ان تكون النتيجة مما يصح عكسها لان عكسها هو المط و
النتيجة ح سالبة جزئية وهي لا تنعكس على ما عرفت سابقا ومما ذكرناه يظهر ان النتيجة في هذا الشكل لا تكون الا سالبة
لان انتاجه انما يكون بالرد الى الاول وهو انما يكون بعكس احدى مقدمتيه فجعلها كبرى للاول فلا بد من ان تكون
سالبة كلية لتنعكس كذلك فيكون القياس المنتظم على هيئة الشكل الاول بعد الرد اليه كبراه سالبة كلية وما هو كذلك
لا يكون نتيجته الا سالبة وهي اما عين النتيجة او عكسها السالبة واياما كان فالنتيجة سالبة اذا عرفت هذا فالضروب
المنتجة في هذا الشكل اربعة كالاول لانه بالشرط الاول سقط ثمانية حاصلة من اقتران الصغرى الموجبة كلية او جزئية
مع الكبرى الموجبة كلية او جزئية والصغرى السالبة كلية او جزئية مع الكبرى السالبة كلية او جزئية وبالشرط الثاني سقط
اربعة ضروب حاصلة من اقتران الصغرى الموجبة كلية او جزئية مع الكبرى سالبة جزئية ومن اقتران الصغرى السالبة
كلية او جزئية مع الكبرى موجبة جزئية فبقي بعد ذلك اربعة ضروب اشار المص الى اثنين منها بقوله فكليتاه كلية
اى الصغرى الكلية مع الكلية موجبة او سالبة مع الكبرى الكلية سالبة او موجبة ينتجان كلية سالبة وهذان ا
الضربان هما الاول والثاني من هذا الشكل فالاول نحو كل غائب مجهول الصفة ولا شيء مما يصح بيعه بمجهول الصفة فلا
شيء من الغائب يصح بيعه وبيانه بعكس الكبرى فيرد الى الاول فينتج المط والثاني نحو لا شيء من الحلال بمزيل العقل
وكل مسكر مزيل العقل فلا شيء من الحلال بمسكر وبيانه بعكس الصغرى وجعلها كبرى فيرد الى الاول فينتج بعكس المط فتنعكس
النتيجة اليه واشار الى الاخيرين منهما بقوله ومختلفتا جزئية اى الكبرى الكلية سالبة او موجبة مع الصغرى الجزئية
موجبة او سالبة ينتجان سالبة جزئية وهو اشارة الى الضرب الثالث والرابع من هذا الشكل فالثالث هو كون
الكبرى سالبة كلية والصغرى موجبة جزئية والنتيجة سالبة جزئية نحو بعض الغائب مجهول ولا شيء يصح البيع بمجهول
فبعض الغائب ليس يصح البيع وبيانه بعكس الكبرى كالاول والرابع هو كون الكبرى موجبة كلية والصغرى سالبة
جزئية فالنتيجة سالبة جزئية نحو بعض الدجاج ليس بحرام وكل حلال حرام فبعض الدجاج ليس بحلال وبيانه

بعكس الكبرى ثم عكس النقيض ليرجع الى كل ما ليس ب ا ليس بحلال وينتج المط واما الصغرى فلابد من ردها موجبة
سالبة المحمول لتصلح صغرى الاول قال المظ وما هو موضوعهما الثا الخ اقول الاوسط ان كان موضوعا في المقدمتين
اذا كان موضوعا فيهما فتلك الهيئة الحاصلة هي الشكل الثالث ويشترط فيه امران الاول ايجاب الصغرى وانما
اشترط ذلك لان انتاجه لا يكون الا بالرد الى الاول ولما كان الرد الى الاول انما يكون بعكس احدى مقدمتيه و
جعلها صغرى لموافقته اياه في الكبرى فانما يعكس احدى مقدمتيه اما الصغرى او الكبرى والصغرى السالبة عكسها
سالبة وهي لا تقع صغرى الاول والموجبة عكسها جزئية فاذا جعلت صغرى الاول والصغرى التي هي سالبة
فرضا اذا جعلت كبرى الاول انتج سالبة جزئية فلابد من عكس النتيجة ليلزم المط وهي لا تنعكس الشرط الثاني
كلية احدى مقدمتيه وانما اشترط ذلك لان انتاجه لما كان بالرجوع الى الاول وكبرى الاول كلية فلو كانتا
جزئيتين لا تصلح شيء من المقدمتين لكبروية لا بنفسها ولا بعد عكسها لان عكس الجزئية جزئية واذا عرفت هذا فالضروب
المنتجة في هذا الشكل ستة لانه بالشرط الاول سقط ثمانية ضروب حاصلة من اقتران الصغرى السالبة كلية او جزئية
مع الكبرى احدى الاربع وبالشرط الثاني سقط اثنان حاصلان من اقتران الصغرى موجبة جزئية مع الكبرى الجزئية موجبة
او سالبة فبقي ستة ضروب اشار الاستاذ المص رحمه الله الى الثلثة منها بقوله فموجبتاه اي الصغرى الموجبة كلية او جزئية كبرى
مع موجبة كلية هي الكبرى وبالعكس اي موجبة كلية هي صغرى مع موجبتين كلية وجزئية كبرى تنتج موجبة جزئية فالاول
موجبة كلية صغرى مع موجبة كلية كبرى نحو كل مسكر حرام وكل مسكر مزيل للعقل فبعض الحرام مزيل للعقل وبيانه بعكس الصغرى
ليرجع الى الاول منتجا المط وهذا هو الضرب الاول منه الثاني موجبة جزئية صغرى مع موجبة كلية كبرى نحو بعض البر
مقتات وكل بر ربوي فبعض المقتات ربوي وبيانه بعكس الصغرى كما قبله وهذا هو الضرب الثالث منه الثالث موجبة
كلية صغرى مع موجبة جزئية كبرى نحو كل مسكر مزيل للعقل وبعض المسكر حرام فبعض المزيل للعقل حرام وبيانه بعكس الكبرى
وجعلها صغرى لينتج عكس المط وينعكس اليه وهذا هو الضرب الخامس منه واعلم ان قول المص وبالعكس يستخرج منه ضربان
واحد فقط وهو ما اذا كانت الصغرى موجبة كلية والكبرى موجبة كلية [illegible] جزئية واما الضرب الاخر وهو ما اذا كانت
الصغرى موجبة كلية والكبرى موجبة كلية انه فمعلوم حاله من قوله فموجبتاه مع موجبة كلية فلهذا حكمنا بان المجموع
اشارة الى ثلثة ضروب واشار الاستاذ رحمه الله الى الثلثة الاخر بقوله ومع سالبة وهو معطوف على ما قبله فهو في تقدير وهو
موجبتاه

موجبتاه اى الصغرى الموجبة كلية او جزئية مع سالبة كلية او جزئية هى كبرى تنتج سالبة جزئية لكن يسقط من هذه الاربعة واحد هو ما اذا كان الصغرى موجبة جزئية والكبرى سالبة جزئية باشتراط الكلية فى احدهما فيبقى ثلثة فالاول

فالاول موجبة كلية صغرى مع سالبة كلية كبرى نحو كل بر مقتات وكل بر لا يصح بيعه بجنسه متفاضلا وبيانه كالاول وهذا هو الضرب الثانى من هذا الشكل والثانى موجبة جزئية صغرى مع سالبة كلية كبرى نحو بعض الحلال دجاج ولا شئ من الحلال بمباح الاهمال فبعض الدجاج ليس بمباح الاكل وبيانه كالاول ايضا وهذا هو الضرب الرابع من ضروبه والثالث موجبة كلية صغرى مع سالبة جزئية كبرى نحو كل من يصح بيعه يصح تصرفه وبعض من يصح بيعه ليس بسفيه فبعض من يصح بيعه ليس بسفيه وبيانه ان يجعل الكبرى موجبة سالبة المحمول تنعكس الى موجبة سالبة الموضوع وتجعل صغرى الاول والصغرى كبراه فينتج عكس المط وينعكس اليه وهذا هو الضرب السادس من هذا الشكل قال مط وعكس الاول الرابع الخ اقول عكس الشكل الاول اى ما كان الوسط موضوعا فى الصغرى محمولا فى الكبرى هو الشكل الرابع ويشترط فى انتاجه احد امرين اما ايجاب مقدمتيه مع كلية صغراه او اختلافهما فى الايجاب والسلب مع كلية احدهما وانما اشترط ذلك لانه لو انتفى ذلك لحصل احد ثلثة امور اما ايجاب مقدمتيه والصغرى جزئية او سلبهما او اختلافهما كيفا مع جزئيتهما وكل منها موجب للاختلاف الموجب لعدم الانتاج اما الاول فلانه يصدق بعض الحيوان انسان وكل ناطق حيوان والحق هنا الايجاب ولو ابدل الكبرى بكل فرس حيوان كان الحق السلب واما الثانى فلانه يصدق لا شئ من الانسان بحمار ولا شئ من الفرس بانسان والحق السلب ولو ابدل الكبرى بقولنا لا شئ بانسان كان الحق الايجاب واما الثالث فلان الموجبة ان كانت صغرى يصدق بعض الناطق انسان وبعض الحيوان ليس بناطق والحق الايجاب ولو ابدلنا الكبرى ببعض الفرس ليس بناطق كان الحق السلب وان كانت كبرى صدق قولنا بعض الانسان ليس بفرس وبعض الحيوان انسان والحق الايجاب ولو ابدلناها بقولنا بعض الناطق انسان كان الحق السلب اذا عرفت هذا فالضروب المنتجة فى هذا الشكل ثمانية لانه سقط بذلك الشرط ثمانية ضروب حاصلة من اقتران الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى الموجبة كلية او جزئية ومن اقتران الصغرى السالبة كلية او جزئية مع الكبرى السالبة كلية او جزئية ومن اقتران الصغرى موجبة جزئية مع الكبرى سالبة جزئية وبالعكس فيبقى ثمانية ضروب هى المنتجة فى هذا الشكل اشار الاستاد الى اربعة منها بقوله فموجبة الكلية اى الصغرى الموجبة الكلية معها اى مع الاربع تنتج الى موجبة الاربع والمراد بها الموجبة الجزئية لان هذا الشكل لا ينتج الموجبة الكلية كما عرفت وسالبتها اى وسالبة الاربع والمراد بها السالبة الجزئية فالاول موجبة كلية صغرى مع موجبة كلية كبرى ينتج موجبة جزئية نحو كل عبادة مفتقرة الى النية وكل وضوء عبادة فبعض المفتقر الى النية وضوء وبيانه بعكس الترتيب ليرد الى الاول منتجا موجبة كلية عكسها المط وهذا هو الضرب الاول من ضروبه

من الناطق م

والثاني موجبة كلية صغرى مع موجبة جزئية كبرى تنتج موجبة جزئية نحو كل وضوء عبادة وبعض المفتقر الى النية وضوء فبعض العبادة
يفتقر الى النية والبيان كالاول وهذا هو الثاني من ضروبه والثالث موجبة كلية صغرى مع سالبة كلية كبرى تنتج سالبة جزئية
نحو كل مباح مستغن عن النية ولا شيء من الوضوء بمباح فبعض المستغني ليس بوضوء وبيانه بعكس المقدمتين وهذا الضرب الرابع
من ضروبه الرابع موجبة كلية صغرى مع سالبة جزئية كبرى تنتج سالبة جزئية نحو كل مسكر ناقض وبعض الحلال ليس بمسكر
فبعض الناقض ليس بحلال وبيانه بعكس الكبرى ليرجع الى الثالث وقد عرفت عكسه وهذا هو الضرب السابع من ضروبه واشار
مد ظله الى ضربين اخرين بقوله وسالبة الكلية اى الصغرى السالبة الكلية مع اولين من الاربع والمراد مع الكبرى حال كونها
اولين من الاربع اعني الموجبة الكلية والموجبة الجزئية سالبة كلية او جزئية اى تنتج سالبة كلية او جزئية فالاول سالبة كلية
صغرى وموجبة كلية كبرى تنتج سالبة كلية نحو لا شيء من العبادة بمستغن عن النية وكل وضوء عبادة فلا شيء من المستغني عن النية
بوضوء وبيانه بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة لترجع الى المط وهذا هو الضرب الثالث من ضروبه الثاني سالبة كلية صغرى وموجبة
جزئية كبرى نحو لا شيء من السفيه بممضي التصرف وبعض البالغين سفيه فبعض الممضي تصرفه ليس بسفيه وبيانه بعكس الترتيب ليرتد الى
الاول ثم عكس النتيجة ليرجع الى المط وهذا هو الضرب الثامن من ضروبه واشار مد ظله الى الضربين الباقيين بقوله كجزئيتيه
اى تكون النتيجة في القسمين المقدمين سالبة كلية وتكون سالبة جزئية كما تكون سالبة جزئية مع جزئيتيه فيما
اذا كان الصغرى جزئية موجبة او جزئية سالبة مع خلافيهما كليا اى الكبرى الكلية السالبة والكبرى الكلية الموجبة والمراد
بالخلاف كليا الخلاف بالايجاب والسلب والكلية والجزئية فالاول موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى تنتج سالبة جزئية نحو
بعض الممنوع من التصرف بالغ ولا شيء من العاقل بممنوع التصرف فبعض البالغ ليس بعاقل وبيانه بعكس المقدمتين دون الترتيب
وهذا هو الضرب الخامس من ضروبه والثاني سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى تنتج سالبة جزئية نحو بعض الناقض للطهارة
ليس بزائل العقل وكل مسكر ناقض للطهارة فبعض الزائل العقل ليس بمسكر وبيانه بعكس الصغرى ليرجع الى الثاني وينتج المط وقد
عرفته وهذا هو الضرب السادس من ضروبه هذا وقد اختلف في ثلثة ضروب من هذا الشكل وهي السادس والسابع والثامن
فالمتقدمون لم يعدوها من الضروب المنتجة والمتأخرون عدوها منها وفي هذا المقام لا يليق بنقل متمسك الفريقين والحق كونها
منتجة كما اختاره الاستاد المص مد ظله وبيناه لك واعلم انك لو نظرت بدقة الى ما شرحنا لك كلام الاستاد المص ظهر لك ما في
عبارة المص من الاختصار البالغ المفيد الذي لا يدرك الا بذهن حديد قال المص فصل الاستثنائي اقول فرغ من

القياس

القياس الاقترانى وشرع فى القياس الاستثنائى وهو ضربان لانه ان حكم فيه بتعليق نسبة على اخرى باحد حروف الشرط فمتصل وان
حكم بالتنافى بين الجزئين فمنفصل وللمتصل قد عرفت ان الجزء الاول منه يسمى مقدما والثانى تاليا فنقول الاستثناء فيه اما
لعين المقدم او نقيض التالى لان استثناء غيرهما لا ينتج شيئا فان كان الاستثناء فيه لعين المقدم لزم عين التالى نحو ان كان هذا
سقمونيا فهو مسهل لكنه سقمونيا فيلزم ان يكون مسهلا لان التالى لازم للمقدم فلو ثبت المقدم مع عدم التالى
جامع وجود الملزوم عدم اللازم فاين اللزوم ولا يلزم من استثناء عين التالى عين المقدم لجواز ان يكون التالى اعم
وتحقق اللازم الاعم لا يوجب تحقق الملزوم الاخص لجواز تحققه فى غيره ثم ان اكثر استعمال ما يستثنى فيه عين المقدم ان
تكون الشرطية مذكورة بلفظ ان فانها وضعت لتعليق الوجود بالوجود كما فى هذا حيث انه علق وجود التالى بوجود المقدم وقد
تستعمل قليلا فيما يستثنى فيه نقيض التالى فانها لما كانت دالة على ارتباط الوجود بالوجود جاز استعمالها فى مثل ذلك
ايضا لانه يتوصل باحدهما الى الاخر بل ينتقل من انتفاء وجود التالى الى انتفاء وجود المقدم وان كان الاستثناء فيه
لنقيض التالى لزم نقيض المقدم نحو لو كان هذا بالغا فالا لوجب الصلوة عليه لكنها لم يجب فيلزم انه ليس بالغا فالا
لان التالى لازم للمقدم فلو ارتفع مع وجود الملزوم جامع وجود الملزوم عدم اللازم فاين اللزوم ولا يلزم من
استثناء نقيض المقدم نقيض التالى لجواز ان يكون التالى اعم ورفع الملزوم الاخص لا يوجب رفع اللازم الاعم واكثر
استعمال ما يستثنى فيه نقيض التالى ان تكون الشرطية مذكورة بلفظ لو فان غالب استعمالها فى مقام الاستدلال لا
رتباط وجود الثانى بوجود الاول مع انتفاء الثانى فيعلم منه انتفاء الاول وانما قلنا ان غالب استعمالها فى ذلك المقام لانها
فى اللغة موضوعة لتعليق وجود مقدر للثانى بوجود مقدر للاول فى الزمان الماضى فيفهم منها انتفائهما معا على معنى ان سبب
انتفاء الثانى هو انتفاء الاول فى نفس الامر من غير ملاحظة الى ان سبب العلم بانتفاء الاول ما اذ بل هما معلومان للمخاطب من غير
استدلال على الاخر ثم انها قد تستعمل لمجرد لزوم الجزاء وثبوته فى جميع الازمنة من غير قصد الى تعليق عدم الملزوم بعدم
اللازم او عكسه نحو لو اهتنى لاثنيت عليك ولو لم يخف الله لم يعصه والكلام فى ذلك بسط عجيب لا يليق بالمقام الذى
اوردناه قال المصنف واما منفصل ويلزمه التنافى الخ اقول الاستثنائى المنفصل يلزمه التنافى بين امرين فى الوجود
او العدم ليلزم من وجود احدهما عدم الاخر وبالعكس لانه لو لم يكن بينهما تناف مع انه لا لزوم بينهما صريحا والا لرجع
الى المتصل لكان احدهما لا يستلزم الاخر اصلا لا من حيث الوجود ولا العدم فلا لزوم فلا استدلال بين الجزئين اما

اثباتا ونفيا معا بحيث لا يمكن الاجتماع بينهما ولا الارتفاع وح يكون له اربع نتائج اثنان باعتبار الاثبات الذي
فيه استثناء العين لان وجود احدهما مستلزم لعدم الآخر ووجود الاخر مستلزم لعدمه واليهما اشار بقوله فمن اثبات
كل نقيض الآخر واثنان باعتبار الذي فيه استثناء النقيض لان نقيض احدهما مستلزم لعين الاخر وبالعكس واليه اشار
بقوله ومن عينه نقيضه ومثاله قولك هذا الانسان اما بالغ او صبي لكنه صبي فليس ببالغ لكنه بالغ فليس بصبي لكنه ليس بصبي فبالغ
لكنه ليس ببالغ فصبي وان كان التنافي بين الجزئين اثباتا فقط لا نفيا بحيث لا يمكن الاجتماع فيهما ويمكن الارتفاع
لزمه القسمان الاولان الحاصلان باعتبار الاثبات اي باعتبار استثناء عين كل منهما المستلزم لنقيض الاخر وهو
المراد من قوله فالاولان اي فيلزم الاولان ومثاله قولك هذا الانسان اما سفيه او يصح تصرفه لكنه يصح تصرفه
فليس بسفيه لكنه سفيه فلا يصح تصرفه ولا يكون له القسمان الاخيران الحاصلان باعتبار النفي اي باعتبار استثناء نقيض
كل منهما المستلزم لعين الاخر لجواز انتفائهما معا كما في المفلس وان كان التنافي بين الجزئين نفيا لا اثباتا بان يمتنع
ارتفاعهما ويمكن اجتماعهما لزم القسمان الاخيران الحاصلان باعتبار النفي اي باعتبار استثناء نقيض كل منهما المستلزم
لعين الاخر وهو المراد من قوله فالاخيران اي فيلزم الاخيران ومثاله قولك هذا اما لا رجل او لا امراة لكنه ليس بلا رجل
فهو لا امراة لكنه ليس بلا امراة فهو لا رجل ولا يلزم فيه القسمان الاولان الحاصلان باعتبار الاثبات اي باعتبار استثناء
عين كل منهما المستلزم لنقيض الاخر لجواز اجتماعهما معا كما في الحجر قال مظ ويرد الاقتراني اليه اقول القياس
الاقتراني يمكن رده الى الاستثنائي فالى المتصل وذلك بان يجعل الوسط ملزوما مقدما والمط لازما تاليا فنحو قولك الطواف
صلوة وكل صلوة بوضوء يرجع الى ان الطواف ان كان صلوة فهو بوضوء لكنه صلوة والى المنفصل وذلك بان يترك نقيض
الاكبر مع الوسط ويردد بينهما فان نقيض الاكبر مناف للوسط ومقابل له ففي المثال المذكور نقول الطواف اما صلوة او ليس بوضوء
لكنه صلوة فهو ليس بلا وضوء وكذا يمكن رد القياس الاستثنائي الى الاقتراني اما المتصل فبان يجعل المقدمة الاستثنائية صغرى ويحمل
التالي على محمول المقدم ويجعل ذلك كبرى ففي نحو قولك ان كان هذا سفيها كان تصرفه غير ممضي لكنه سفيه كما تقول هذا سفيه
وكل سفيه تصرفه غير ممضي وحيثما استثني فيه نقيض التالي يجعل المقدمة الاستثنائية صغرى ويحمل نقيض محمول المقدم على نقيض
محمول التالي ويجعل كبرى ففي نحو قولك ان كان هذا سفيها كان تصرفه غير ممضي لكنه ليس تصرفه غير ممضي هذا ليس تصرفه غير ممضي وما ليس تصرفه
غير ممضي ليس سفيها فهذا ليس سفيها واما المنفصل فمثل المتصل فيجعل المقدمة الاستثنائية صغرى ويفعل كما عرفت ففي نحو هذا الانسان

اما صبي

المطلب الثاني في المبادي اللغوية

الصبي او بالغ لكنه صبي يقال هذا صبي وكلما كان صبيا فليس ببالغ ينتج هذا ليس ببالغ واعتبر مثل هذا في الاقسام الباقية

قال المطلب الثاني في المبادي اللغوية اللغة لفظ وضع لمعنى اقول لما كانت الحاجة الى بيان المبادي اللغوية بهذا الفن توجب ان يتكلم عليها وعلى افادتها المعاني بها كما تقدم ان عمدة ما يستمد منه هذا الفن العربية فلذلك تراه يتكلم في تعريف اللغة وطرق ثبوتها واقسامها ونحو ذلك من المباحث المتعلقة بها الاتية انتهى فاللغة لفظ وضع لمعنى فهذا التعريف شامل للمفرد والمركب الموضوع بالوضع الشخصي كالاعلام او النوعي كالمشتقات وامثالها قال وطريقها التواتر والاحاد

اقول طريق معرفة اللغة هو النقل لان كون اللفظ موضوعا لمعنى من الممكنات وهي من حيث هي كذلك لا يستقل بها العقل لتساوي طرفي الممكن بالنظر الى ذاته فلا بد من انضمام امر اخر اليه ليجزم باحد طرفيه وهو لا يتصور في اللغات الا بالنقل ثم النقل يكون بالتواتر المفيد للقطع وبالاحاد المفيد للظن فاللغات الثابتة بالاول لا تقبل التشكيك اصلا كالارض والسماء والحر والبرد الثابتة بالثاني تقبل التشكيك كاللغات الغريبة هذا وبعضهم انكر ثبوت اللغات بالاحاد وبالتواتر وحكم بانه لا قطع في وضع شيء من اللغات وذكر في ذلك تشكيكات فقال ان اكثر الالفاظ دورانا على الالسن وسمعا لا فيما بين المتعلمين هو لفظ الله ومع هذا فقد اختلف فيه وفي اشتقاقه وان رواة الوضع معدودون لم يبلغوا التواتر فلا يحصل الجزم بقولهم وانهم يجوز ان يكون نقلوها غلطا لان الغلط عليهم جائز والجواب ان اراد انه لا قطع في شيء من اللغات الثابتة بالقسم الثاني فذلك حق لا ينافي ما نقوله لانا ندعي الظن فيها والاحتمالات المرجوحة انما تنافي القطع لا الظن وان اراد انه لا قطع في شيء من اللغات مطلقا لعدم التواتر في شيء منها فلا يخفى ان ذلك سفسطة وقدح في الضروريات لانا نعلم قطعا تواتر نحو السماء والارض ونعلم قطعا انه موضوع لمعناه ثم ان هاهنا وجها اخر لمعرفة اللغة وهو استنباط العقل من النقل العلم بالوضع كما في ان الجمع المحلى باللام يدخله الاستثناء لاي فرد يراد وان الاستثناء لاخراج ما لولاه لدخل فيعلم من هاتين المقدمتين المنقولتين ان الجمع المحلى باللام يجوز ان يخرج منه اي فرد او افراد تراد وبضميمة حكم العقل بانه لو لم يكن شاملا لجميع الافراد لم يجز اخراج اي فرد وافراد تراد يعلم انه موضوع للعموم لا يقال قد صرحوا بان اللغات تثبت بالنقل باحد الوجهين المتقدمين وهذا مناف لما نقول لانا نقول لم يريدوا بذلك ثبوتها بالنقل فقط دون ان يكون للعقل في ذلك مدخل فمن ثمة توقف العلم بالوضع على صدق المخبر وهو عقلي بل ارادوا ان يكون للعقل في ذلك مدخل والنقل بعض القسم لا يخرج عن احد القسمين وان كان للعقل دخل في ذلك فتبين والحاصل ان معرفة وضع اللفظ انما تثبت بالنقل المحض او بمعونة من العقل واما بالعقل الصرف فلا اقول

المعرفة لا تحصل الا بالنقل البحت بل لا بد في ذلك من حكم العقل كما عرفت ثم معرفة الوضع قد تكون بصريح النقل كما يأتي
هنا موضوع لذلك وقد يكون بانضمام مقدمة عقلية اليه كما في غيره وللعقل في كليهما دخل قال ولا تثبت
قياسا والدوران منقلب اقول اختلفوا في ثبوت اللغة بالقياس فجوزه قوم وانكره آخرون والحق عدم جوازه
وان طريق ثبوتها النقل المنحصر في القسمين كما عرفت ولا بد قبل ايراد الحجاج من تحرير محل النزاع فنقول لا نزاع لاحد فيما ثبت
عمومه بالنقل عن اهل اللغة كالرجل الذي يصح اطلاقه على بعض افراد الانسان الذي لم يطلقه عليه اهل اللغة وبالاستقراء
كرفع الفاعل الذي لم يسمع رفعه منهم لان ذلك ليس قياسا فيها لثبوت العموم بالنقل او الاستقراء انما النزاع في تسمية مسمى
مسكوت عنه باسم الحاقا له بمعنى سمي بذلك الاسم لمعنى مشترك بينهما بدون التسمية بذلك الاسم في الاصل مع وجود وعدمه
كالنبيذ المشارك للخمر العقار في تخمير العقل الذي تدور ... الا اذا ثبت النقل عن اهل اللغة في التسمية بذلك فيصح ان يكون
ثبوته بالنقل لنا على ذلك انه لو جاز اثبات اللغة بالقياس لكان ذلك اثباتا اما بالمحتمل وهو باطل اما الاولى فلانه
يحتمل المنع من اهل اللغة كما يحتمل الجواز الا ترى انهم منعوا اطراد الادهم في غير الفرس مع ان التسمية دائرة مع السواد
وجودا وعدما فتحتمل سكوت الواضع عن التصريح كما في صورة النزاع بقي جواز الوضع محتملا واما الثاني فلان اللغة
لو ثبت بالمحتمل للزم ثبوتها في كل موضع يقوم فيه الاحتمال وان لم يكن هناك قياس وهو باطل اتفاقا وفي الدليل بحث لانه ان
اراد بالاحتمال في الملازمة مجرد الاحتمال من غير استناد الى امارة وقرينة فالملازمة ممنوعة كيف وعلى تقدير اثبات اللغة
بالقياس لا يكون اثباتها باحتمال كذلك بل باحتمال مستند الى امارة وان اراد به الاحتمال المستند الى امارة وقرينة فبطلان
التالي ممنوع وما ذكر لا يدل عليه فتامل القائلون بجواز اثبات اللغة بالقياس استدلوا على ذلك بان التسمية بالاسم دائرة
مع ذلك المعنى وجودا وعدما كالتسمية بالخمر مثلا فانها دائرة مع التخمير للعقل وجودا وعدما اي ان وجد حصلت
التسمية وان لم يوجد كما اذا كونه عصيرا او خلا لم تصح التسمية والدوران يفيد العلية ظنا فيكون ذلك المعنى علة للتسمية بذلك ايضا
ظنا وايضا وصف ظنت التسمية كما هو مقتضى العلية والجواب المعارضة بالقلب وحاصله ان التسمية بالجملة دائرة مع المعنى ومع المحل
وهو كونه ماء العنب لانه كلما تحقق ذلك المحل تحققت التسمية وكلما عدم عدمت فدل ذلك على ان المعنى على سبيل الجزئية وان
العلة مركبة منه ومن المحل فلا يصح التسمية بتحقق المعنى فقط من دون المحل وحاصله ان المسمى حقيقة بذلك الاسم هو المحل المتحقق
فيه ذلك المعنى فكان المجموع علة للتسمية فلا يتعدى تسميته بذلك الاسم الى غيره وان فيه ذلك المعنى لعدم تحقق المجموع قال

والوضع التعييني

والوضع لنقيضين الى اقول المشهور وعليه المحققون من اهل العربية والاصول ان دلالة اللفظ على المعنى انما هي

بوضع الواضع وذهب عباد بن سليمان الصيمري واهل التكسير الى ان بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية بسببها تثبت

دلالة اللفظ على المعنى لنا انه لو كان دلالة اللفظ على المعنى بسبب المناسبة الذاتية لما صح وضع اللفظ الدال على المعنى لنقيضه

او لضده مع انه صحيح بل واقع كالقرء للحيض والطهر والجون للاسود والابيض بيان الملازمة انه لو وضع اللفظ لنقيض

معناه الاول وضده فاما ان يدل في ذلك الاصطلاح على الثاني دون الاول وهو بط والا لتخلف ما بالذات عنها او هو

مح كلا بقى يمنع تخلف ما بالذات فانه لا يلزم من عدم الدلالة على المعنى الاول بحسب هذا الاصطلاح وبسبب هذا الوضع عدم

عدم الدلالة مط لتحصل تخلف ما بالذات لانا نقول ما بالذات لا يتخلف عنها بحال وذلك ظ فتخلفه بحسب ذلك

الاصطلاح يدفع كون الدلالة عليه بالذات ولا حاجة الى فرض ذلك في موضع هجر المعنى الاول فيه وادعاء ان مثل

ذلك ممكن وان انكاره مكابرة كما فعله بعضهم او يدل عليهما معا وهو بط ايض لان ما بالذات لا يتخلف يختلف فلا

يجوز ان يكون اللفظ الواحد دالا بالذات على المتقابلين مناسبا اياهما لا يقال يجوز ان يكون للفظ مناسبة

ذاتية بالنظر الى النقيضين او الضدين باعتبار ما يحصل الدلالة لانا نقول دلالته على احدهما لو كانت بالذات لما

دل على الاخر قطعا والا لاختلف ما بالذات اسند اولا على ان الدلالة باعتبار المناسبة الذاتية بانه لو تساوت

نسبة الالفاظ الى المعاني لم يختص بعض الالفاظ ببعض المعاني والتالي بط بيان الملازمة انه لو اختص فاما ان

يكون هناك تخصيص وترجيح في الدلالة على المعنى اولا فان كان يلزم التخصيص بلا مخصص لان المفروض عدم المناسبة

وان لم يكن يلزم الاختصاص بلا مخصص وهاتح والجواب انا نختار ان هناك تخصيصا قولكم يلزم التخصيص بلا مخصص قلنا

ممنوع اذ لا يلزم من عدم المناسبة عدم المخصص لجواز ان يكون المخصص ارادة الواضع فان كان هو الله تع كانت الارادة

الصالحة للتخصيص في الوضع منه تع كارادته تخصيص حدوث الحادث بوقته فانها مخصصة لتخصيص الحدوث بذلك الوقت

مع ان نسبته الى جميع الاوقات على السوية وان كان الواضع هو الناس كانت تلك الارادة كارادتهم تخصيص الاعلام

بالاشخاص مع تساويها لا يقال تعلق الارادة باحد المقدورين دون الاخر من دون غرض داع مستلزم للترجيح

بلا مرجح لانا نقول الممتنع هو الترجح بلا مرجح لا الترجيح بلا مرجح كما ثبت في محله واللازم هو الثاني لا الاول وفرق

ما بينهما ثم ان هذا المذهب لما كان بديهي البطـ والفساد لما فيه من مخالفة الضرورة اوله السكاكي بحمله على خلاف ظاهره

وقال المراد القائل ان الواضع لم يهمل المناسبة بين اللفظ والمعنى كما عليه اهل الاشتقاق القائلون بان الواضع
لا بد له من ملاحظة نسبة ما بين اللفظ ومدلوله كما وضع الخضم لقضم بالخاء التي هي حرف رخو لكسر الشيء من غير ان يبين و
القصم بالقاف الذي هو حرف شديد لكسر الشيء بان يبين وامثال ذلك فالمعطي وهو اما الله سبحانه او اقول
لما بين بطلان الدلالة بالمناسبة الذاتية ثبت ان الدلالة انما تكون بالوضع وحينئذ فانه لا بد من واضع حاول بيانه فنقول
اختلفوا في واضع اللغات لمعانيها فذهب ابو الحسن الاشعري وابن فورك وجمع من الفقهاء الى ان الواضع هو الله تعالى فانها
توقيفية بمعنى انه تعالى وقف عباده اي علمهم كونها موضوعة لمعانيها اما بالوحي او بخلق الالفاظ الموضوعة للمعاني و
اسماعها لواحد او جماعة بحيث يحصل له او لهم العلم بانها موضوعة بازاء تلك المعاني او بخلق علم ضروري بذلك وذهب
ابو هاشم واصحابه الى ان واضع اللغات هو البشر واحدا او جماعة ثم حصل التعريف بالاشارة والتكرار كما في الاطفال
يتعلمون بترديد الالفاظ مرة بعد اخرى وذهب الاسفرائيني واصحابه الى توزيع الوضع بمعنى ان المحتاج اليه
في تعريف ما يتعلق بالاصطلاح والمواضعة كافادة ان هذا موضوع لذلك او نحوه تكون توقيفية من الله تعالى والباقي
اصطلاحيا من البشر هذا هو المشهور من معنى التوزيع على مذهبه وفي كلام الحاجبي ان القدر الضروري عنده يحتمل ان
يكون بوضعه تعالى او بوضع البشر وبعد تصريح اكابر الاصوليين كالعلامة والفخري وغيرهما بما نقلنا اولا لا يلتفت
الى ما نقله الحاجبي وان كان هذا المذهب سخيفا في نفسه استدلت الاشاعرة على الاول بوجهين الاول قوله تعالى وعلم
ادم الاسماء كلها فانه يدل على انه تعالى علم الاسماء لادم ع وهو ظاهر في انه هو الواضع واذا ثبت وضعه للاسماء فكذلك
ما عداها من الحروف والافعال لعدم القائل بالفصل على هذا الوجه ولان الغرض من الوضع افادة المعاني المركبة وهو
موقوف على التكلم المشتمل عليهما فالواضع للاسماء واضع للافعال والحروف ايضا والاسم بحسب اللغة ما يعم الفعل
والحرف لانه بمعنى العلامة وهما علامتان لمعانيهما ايضا والتخصيص اصطلاح طار الثاني قوله تعالى ومن اياته خلق السموات
والارض واختلاف السنتكم والوانكم جعل الالسن من اياته وليس المراد بها الجارحة المخصوصة باتفاق المفسرين وايضا اختلاف مع
لا كثير اختلاف فيها وايضا بدايع الصنع في غيرها اكثر فتعين ان يكون المراد بها اللغات اطلاقا لاسم السبب على المسبب وعدها
من اياته يدل على انها بوضعه والا لم تكن من اياته واستدلت البهشمية على ما ذهبوا اليه بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول
الا بلسان قومه فانه يدل على سبق اللغات على الارسال ولو كانت توقيفية لتقدم الارسال عليها فيكون كل منهما مقدما

على الاخر

على الاخر وهو دور وهذا هو المشهور في تقريره ولكن تقرير آخر وهو انه لو كانت اللغات توقيفية فالتوقيف
اما بالوحي وهو باطل لانه لو كان بالوحي لتقدمت البعثة على العلم باللغة مع ان البعثة متأخرة عن العلم بها
لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فانه يدل على تقدم اللغة على الارسال واما بخلق علم ضروري باللغات
في عاقل وهو باطل ايضا لانه تعالى لو خلق علما ضروريا باللغات في عاقل لكان ذلك العاقل عارفا بان الله تعالى
وضع اللغة ووقفه عليها ضرورة لان معرفة الوضع تتوقف على معرفة الواضع على التعيين ولو علم الله تعالى بديهة
لم يكن مكلفا بمعرفته والا لزم تحصيل الحاصل وذلك يوجب عدم تكليفه مطلقا لعدم القائل بالفصل وهو باطل ايضا
لان غير العاقل مما يمتنع عادة منه معرفة هذه اللغات الكثيرة العجيبة والتركيبات النادرة اللطيفة واستدل
ابو اسحق الاسفرائني واتباعه على قولهم بان الاصطلاح لا يتحقق الا بان يعرف كل احد منهم صاحبه ما في ضميره فلو كان
يعرف ٢
المحتاج اليه في التعريف اصطلاحيا لتوقف على اصطلاح آخر سابق عليه وهكذا فاما ان يرجع الى الاول وهو الدور
او لا وهو التسلسل وكلاهما باطل قيل هذا انما يدل على الجزء الاول من الدعوى اعني كون الضروري منه توقيفيا ولا دلالة فيه
على الجزء الاخر اعني كون الباقي اصطلاحيا من التسمية وبهذا كان اهل المذهب الاول القائلون بكونها توقيفية
يستدلون بمثل ذلك على مذهبهم كما هو مبين في كتبهم قلنا العمدة عند اهل هذا المذهب اثبات الجزء الاول من دعواهم
واما الثاني فيدعون فيه البداهة ويقولون انا نعلم ضرورة ان الناس يحدثون في كل زمان الفاظا موضوعة لمعان لم
تكن قبل ذلك مستعملة فيها والحق ان شيئا من الادلة المتقدمة لا يفيد القطع بشيء من المذاهب فانها ظنيات متعارضة كما
لا يخفى وح فان كان النزاع في القطع فالاولى التوقف في ذلك كما هو مذهب العلامة قده وبعض الاصوليين لعدم
حصول القطع من هذه الادلة اما الاول فيرد عليه شيئان الاول انه يجوز ان يراد من التعليم في الآية الالهام بان يضع
الالفاظ لمعانيها فيكون المعنى ان الله تعالى الهم آدم وضع الالفاظ لمعانيها واقدره عليه لا انه علمه الاسماء الموضوعة بازاء
المعاني واليه اشار بقوله لجواز الالهام ح لا يقال التعليم ايجاد العلم فمعنى تعليم الاسماء لآدم ايجاد العلم بها فيه وايجاد
العلم بالاسماء يدل على انه الواضع لانا نقول التعليم فعل يترتب عليه حصول العلم يقال علمته فلم يتعلم ولو كان معناه ايجاد
العلم لما صح ذلك سلمنا ولكن يجوز ان يكون المراد علمه الاسماء الموضوعة بوضع خلق سابق ولما كان الكلام في القطع
فلا ينافيه كون ذلك خلاف الظاهر الثاني انه يجوز ان يكون المراد من الاسماء المسميات اي صفات الاشياء وعلاماتها لا يكون

ان الله تعالى علّم آدم مسمّيات الاشياء وخواصها كان علّمه ان الثور للحرث والخيل للركوب مثلا واليه اشار بقوله
وافادة الحقائق لانّ تعليم الحقائق والخواص لا يتصوّر الا بان يكون هناك الفاظ يحصل التعليم بها الا انا نقول
يجوز ان يكون تعلّمها بخلق علم ضروري له من غير توسّط الالفاظ واما الثاني فنقول عليه لا يلزم من كون اختلاف الالسنة
من آياته كون اللغات توقيفية فان التوقيف على الوضع السابق بخلق خلقهم الله تعالى قبل ذلك آية ايضا وايضا يجوز
ان يراد الاقدار على الوضع لانه اذا كان الحقيقة من الالسن غير مرادة فحملها على اللغات ليس اولى من حملها على الاقدار
على الوضع لكون الاختلاف بسببه آية ايضا بل وبما يدعى اولوية الثاني لكونه ادلّ على كمال القدرة وهو معنى قوله والتوقيف
على الجهد اما يتعلق بدلائل المذهب الاول واما الثاني فيرد على تقريرهم الاول الدليل انه لا يلزم من سبق اللغات على الارسال
كونها اصطلاحية كما يزعمونه لجواز ان تكون توقيفية بان علّم الله تعالى آدم اللغات كلها بالوحي اليه ولم يرسله الى قوم لعدمهم
ثم بعد ان وجدوا وتعلموا اللغات ارسل اليهم وهو معنى قوله وتعليم آدم وايضا يجوز ان يكون التوقيف بالوحي الى
نبي غير رسول ثم بعد تعليمه اللغات للخلائق ارسلت الرسل اليهم كل بلسان قومه فلا يلزم من سبق اللغات على الارسال
دور ويرد على التقرير الثاني لو خلق علما ضروريا باللغات في عاقل لعرف ذلك العاقل انه تعالى هو الواضع قوله ان معرفة
الوضع لا تتصور بدون معرفة الواضع على التعيين قلنا نعلم بل يكفي في ذلك معرفته اجمالا كان نعلم هناك واضعا لانا نسلم
من غير تعيين ويجوز ان يلهم الله ذلك العاقل هذا العلم الاجمالي سلمناه لكن لا نعلم ارتفاع التكليف عنه بالكلية
اذ لا يلزم من عدم تكليفه بالمعرفة عدم التكليف مطلقا قوله لا قائل بالفصل قلنا ممنوع كيف واكثر المحققين على ان
المعرفة بديهية وظاهر انه لا تكليف بما هو بديهي وايضا الصبي دون البلوغ غير مكلف بالمعرفة فلو حصلها ثم لم
يكن بعد البلوغ مكلفا بها لامتناع تحصيل الحاصل مع كونه مكلفا بغيرها من الاحكام واما دليل المذهب الثالث فيرد
عليه انه لا مانع من ان يكون المحتاج اليه في تعريف الاصطلاح حاصلا بالترديد والقرائن كالاطفال ثم بعد معرفته نبنوا
فقوى على المواضعات فلا يلزم الدور ولا يكون القدر المحتاج اليه توقيفيا فظهر ان شيئا من الادلة لا يفيد القطع
وان كان النزاع في الظهور وهو الحق لان مباحث اللغات والالفاظ لا يطلب فيها تحصيل الجزم والقطع بل يكفي
فيها الظن والظهور فالحق ان الظاهر مذهب الاشعري وما ذكر من تأويل التعليم خلاف الظاهر اذ المتبادر منه تعريف
معانيها واما تأويل الاسماء بالمسميات فبعيد ايضا اذ ظاهر قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء طلب انباء اسماء الاشياء

للالزام

للانواع وان آدم انباهم باسمائها ولو حمل الاسماء على المسميات لم يكن للاضافة وجه اذ ظاهرها المغايرة واقول
الاسم لغة العلامة او الدليل الذي يرفع المسمى الى الذهن وتخصيصه باللفظ المخصوص اصطلاح جديد فتاكيد الاسماء
بكل يدل على ان المراد منها جميع افرادها فيكون المعنى ان الله علم آدم ع م جميع العلامات من الالفاظ وخصائص الاشياء
ونحوها لا الالفاظ فقط وهو ظاهر في انه هو الواضع ذكره الفخري عند تفسير هذه الآية المشهور وان كل
ما خلق الله من اجناس المحدثات فيهم جميع اللغات المختلفة التي يتكلم بها اولاده الان من العربية والفارسية والرومية
وغيرها وكان اولاد آدم يتكلمون بهذه اللغات فلما مات آدم وتفرق اولاده في نواحي العالم غلب على كل واحد منهم
لغة معينة من تلك اللغات وطالت المدة حتى نسي ما عداها من اللغات فهذا السبب في تغير الالسنة قال المص
فصل دلالة اللفظ اقول الدلالة كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والاول الدال والثاني المدلول
وهي اما لفظية او غيرها وكل منهما ان كانت بواسطة الوضع فوضعية او الطبع فطبيعية او العقل
فعقلية فلا بحث لنا عن الدلالة الغير اللفظية مطلقا ولا عن اللفظية الطبيعية او العقلية
وانما يبحث عن الدلالة اللفظية الوضعية وقد اختلف في تعريفها والمشهور فيها انها فهم المعنى من اللفظ
عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع والقيد الاخير لاخراج الطبيعية والعقلية لعدم
توقفهما على العلم بالوضع والمراد من الوضع وضع اللفظ للمعنى في الجملة لا وضعه لخصوص ذلك
المعنى ليندرج في التعريف الدلالة التضمنية والالتزامية ومما يعترض على هذا الحد بان فهم المعنى
صفة المتكلم ان كان الفهم مصدرا مبنيا للفاعل او المعنى ان كان مبنيا للمفعول وايا ما كان لا
يستقيم جعله تفسيرا للدلالة فيندفع اذ معنى فهم المعنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى فهذا تصحيح تفسير
الدلالة به فالدلالة اللفظية الوضعية ان كانت على المعنى الموضوع له من حيث انه موضوع له فهي مطابقة
كالانسان على الحيوان الناطق وانما سميت مطابقة لمطابقة اللفظ المعنى وان كانت على المعنى من حيث معناه
انه في ضمن معناه الموضوع له فهي تضمن وقيد الضمنية في العبارة للاشارة الى ان الدلالة التضمنية هي دلالة
اللفظ على الجزء من حيث انه حاصل في ضمن الكل وبه يندفع النقض باللفظ المشترك بين الكل والجزء كالامكان
بالنسبة الى الامكان العام فان دلالته عليه منفردا مطابقة مع انه جزء الامكان الخاص الموضوع له

لان هذه الدلالة عليه ليست من حيث انه جزء بل انه من حيث انه موضوع له وليظهر مما قلناه ان المعنى الذي
له اجزاء يكون ملاحظته بملاحظة كل واحد من اجزائه وملاحظة كل واحد من اجزائه في ضمن الكل انما يكون
بملاحظة الكل فالدلالة على الكل لا تغاير الدلالة على الاجزاء بالذات وانما تغايرها بالاعتبار فذلك الفهم
ان اعتبر بالنسبة الى الكل سمي فهم الكل ودلالة المطابقة وان اعتبر بالنسبة الى الاجزاء سمي فهم الجزء ودلالة
التضمن واعتبر ذلك بما اذا وقع بصرك الى شخص من راسه الى قدمه دفعة واحدة فانك تراه وترى اجزائه
برؤية واحدة فان نسبت هذه الرؤية الى الشخص نفسه سميت رؤية الكل وان نسبتها الى اجزائه سميت ذلك رؤية
الجزء وان كانت دلالته على الخارج اللازم لمعناه بعد فهم معناه فهي التزامية واختلفوا في انه هل يشترط
فيها اللزوم الذهني بحيث يلزم من تصور الملزوم تصور اللازم او يكفي اللزوم ولو كان مما يثبته اعتقاد
المخاطب بسبب عرف عام او خاص فقيل بالاول وقيل بالثاني ومنشأ الاختلاف في تفسير الدلالة فمن فسرها
بانها كون اللفظ بحيث كلما اطلق فهم معناه بعد العلم بوضعه اضطر الى القول بالاول ويلزم عليهم
خروج اكثر المجازات المستعملة في متعارف اللغة عن الدلالة الالتزامية وقد التزموا ذلك وادعوا انه
لا دلالة للفظ وحده على المعنى المجازي بل الدال هو مع القرينة فان الاسد مع قرينة ما يدل على الشجاع
ومن قال بان الدلالة هي كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم معناه بعد العلم بالوضع فلم يجب عندهم في
ذلك ان يكون اللزوم عقليا بل يكفي ان يكون مما يثبته اعتقاد المخاطب كما قد عرفت والاستاد
المص اختار عدم اشتراط اللزوم الذهني حيث دل عليه قوله ولو عرفا اي عرفا عاما او خاصا لانه هو الحق وعليه
الجمهور ولعدم احتياجه الى التكلف في ادخال اكثر المجازات واما ما يرد على تعريف المطابقة والتضمن والالتزام
والجواب عنه وكون المطابقة غير مستلزمة لهما وهما مستلزمان لها فهو مبسوط في محله وفي الحاشية الاصطلاحات المتداولة
في تقسيم الدلالات خمسة الاول المشهور الذي عليه الاكثر وهو ان الدلالة اما لفظية او لا والثانية عقلية ووضعية والاولى
وضعية وعقلية وطبيعية والوضعية اما مطابقة او تضمن او التزام الاصطلاح الثاني ما عليه اكثر اهل العربية وهو ان دلالة
اللفظ اما وضعية او عقلية والوضعية مطابقة وتضمن والتزام وهذا كالاول في تقسيم اللفظية الوضعية الى الثلاثة الثالث
اصطلاح اكثر الاصوليين وهو ان دلالة اللفظ اما وضعية او عقلية والاول المطابقة والثاني على الجزء تضمن وعلى الخارج

التزام

التزام الرابع اصطلاح بعض الاصوليين كالحاجبي وهو كاصطلاح الاكثرهم الا انهم يجعلون التضمنية لفظية والالتزامية
عقلية الخامس اصطلاح الاشراقيين وهو ان دلالة اللفظ على معناه دلالة قصد وعلى جزءه دلالة حيطة وعلى لازمه
دلالة تطفل وهو قريب من اصطلاح الاصوليين والفرق بالتسمية ونحن اخترنا ما يوافق المذهبين الاولين انتهى
والاصطلاح الاول في التقسيم اصطلاح المنطقيين واقسام الدلالة الغير اللفظية ليست منحصرة في العقلية والوضعية
بل تشمل الطبيعية ايضا كما عرفت من حمرة الخجل وصفرة الوجل والاصطلاح الثالث يذكره اهل العربية ايضا وقسم صاحب التلخيص
الدلالة على هذا الاصطلاح والباقي ظ قال ثم ان قصد بجزءه جزء معناه الخ اقول اللفظ اما مفرد او مركب
لانه ان قصد بجزءه جزء معناه فمركب والا فمفرد فالمركب يتحقق بان يكون للفظ جزء ولمعناه جزء وجزء اللفظ دال على
جزء المعنى ودلالة الجزء على الجزء مقصودة والمفرد يتحقق بانتفاء واحد منها فيخرج بالاول نحو همزة الاستفهام وبالثاني
نحو زيد وبالثالث نحو عبد الله وبالرابع حيوان ناطق علما وينطبق الحد على نحو رامي الحجارة فان الرامي ذات ثبت لها
الرمي والحجارة جسم معين ودلالة الاجزاء على الاجزاء مقصودة لا يقال رامي الحجارة لا يدل على جزء المعنى حين
افراده لانا نقول المراد بالجزء القريب هكذا قالوا والحق انه لا يناسب التعريف بل الاولى ان يقال التركيب في اللفظ يتحقق
بدلالة احد اجزائه على جزء معناه لا دلالة كل جزء فيه واقول المضاف يفيد العموم كما ذهب اليه بعض الا ان يقال المعرف
لا يقول بذلك تأمل ثم ان هذا التعريف للمركب مبني على اشتراط القصد والارادة في الدلالة قال المصنف فان استقل الخ
اقول اللفظ المفرد اما ان يستقل في دلالته على معناه بمعنى انه لا يحتاج في دلالته على معناه الافرادي الى ضم ضميمة
او لا يستقل بل يحتاج الثاني الحرف والاول اما ان يدل بهيئته وصورته على زمان من الازمنة او لا الثاني الاسم والاول
الفعل فالاسم هو المستقل في دلالته على معناه الافرادي ولم يدل بهيئته وصورته على احد الازمنة والفعل هو المستقل
الدال بهيئته على زمان من الازمنة والحرف غير المستقل في الدلالة ومما يتعلق بذلك انهم قالوا ان الفعل دال بهيئته وصيغته
على الزمان واستدلوا على ذلك بان اختلاف الازمنة يحصل باختلاف الصيغ وان اتحدت المادة نحو ضرب واتحاد الا
من اتحاد الصيغ وان اختلفت المادة نحو ضرب وطلب فاختلاف الازمنة مستند الى اختلاف الهيئة واتحادها الى
اتحادها ويرد على المقدمة الاولى تصاريف الفعل الماضي الى صيغ مختلفة كضرب ضربا ضربوا بل المعلوم والمجهول مختلفان
صيغة قطعا ولا اختلاف في الزمان وعلى الثانية المضارع فان صيغته واحدة مع انها تدل على الحال وعلى الاستقبال

اخرى اشتراكا فالصيغة واحدة والزمان مختلف وقد يجاب عن الاول بان المراد باختلاف صيغ الموجب لاختلاف
الازمنة هو اختلافها نوعا كضرب ويضرب والاختلاف في صيغ الماضي وبين المعلوم والمجهول بالصنف قال المص
وان اتحد معناه الخ اقول هذا تقسيم اخر للمفرد باعتبار وحدته وتعدده ووحدة معناه وتعدده فنقول المفرد
اما واحد او متعدد واياما كان فمعناه اما واحد او متعدد فههنا اقسام اربعة فالاول ان يكون اللفظ واحدا والمعنى واحدا
وح فالمعنى اما ان يشترك فيه كثيرون بامكان فرض العقل حمله عليهم ايجابا او لا يكون كذلك الثاني الجزئي والاول الكلي
وقيد الايجاب لاخراج الجزئي فانه مما يمكن حمله على كثيرين سلبا ثم ان الكلي اما ان يكون متساويا حصوله في افراده اي
لا يكون له بالنظر الى افراده تفاوت بالاولية او الاولوية او الاشدية كالانسان بالنظر الى افراده وهو المتواطي لتساوي
الافراد في صدقه عليها او يكون متفاوتا حصوله فيها باحد الوجوه المذكورة ومعنى الاختلاف بالاولية ان العقل اذا
لاحظ نسبة ذلك المفهوم الى افراده حكم بان اتصاف البعض به اولى واقدم من البعض الاخر كالوجود بالنظر الى وجود
الواجب ووجود الممكن فانه في الواجب بذاته وفي الممكن بافاضة غيره ومعنى الاختلاف في الاشدية ان العقل
بمعونة الوهم ينتزع من الاقوى امثال الاضعف وزيادة كبياض الثلج وبياض العاج وهو المشكك لايقاعه السامع بالشك
في انه متواطي او مشترك لفظي ثم ان تسمية اللفظ بالكلي والجزئي من تسمية الدال باسم المدلول فان الكلية والجزئية
من صفات المعنى دون اللفظ كما هو التحقيق واعلم ان اللفظ الواحد المتحد المعنى له تقسيم اخر وهو انه ان دل على ذات
معينة من غير دلالة على صفة فهو اسم الجنس كالفرس وان دل على ذي صفة معينة من غير ان يكون خصوصية ذات له الصفة
معلومة فهو المشتق كالفارس فان معناه شيء ما له هذه الصفة من غير دلالة في اللفظ على خصوصية انه انسان او حجر
او غيره حتى لو امكن وجودها ما هو اعم من الشيء لم نقل موصوف الشيء وانما ذلك لضيق العبارة هذا ولا
يخفى ان تقسيم الاستاد المص مطلقا لا يدل على الجزئي صريحا بل يستنبط من العبارة فانه قال ان اتحد معناه متساويا
فيفهم منه انه اذا اتحد معناه ولم يكن متساويا في كثرة ولا متفاوتا فهو الجزئي ثم قال وان كثر فان الخ اقول
القسم الثاني ان يكون اللفظ واحدا والمعنى متعددا ولا يخلو الحال فان كان اللفظ وضع لكل واحد من تلك المعاني
وضعا اوليا من غير ملاحظة الوضع السابق فهو المشترك بالنسبة الى جميع المعاني لاشتراكها فيه والمجمل بالنسبة الى
كل واحد وان كان وضع لاحدها اولا ثم نقل الى غيره واشتهر فيه فهو المنقول الشرعي او العرفي او الاصطلاحي

والنسبة

والنسبة الى احدهما باعتبار الناقل واعلم ان المنقول ان كان نقله الى المعنى الثاني لا لمناسبة يسمى بالمرتجل كجعفر
المنقول الى العلم بعد كونه للنهر الصغير وان كان لعلاقة واشتهر في الثاني خص باسم المنقول ثم ان القسم الاول على المرتجل
لا يشترط فيه الاشتهار في المنقول اليه نعم هو شرط في الثاني واذا كان كذلك فلا يكون تعريف المنقول في عبارة الا
المص شاملا للمرتجل فكأنه متطفل لا يرى المرتجل منقولا بل مشتركا لفظيا كما ذهب اليه صاحب القسطاس وهو حق
لقصر تحكيم بكونه منقولا فيما كان موضوعا للمعاني بالوضع الاول فان في الوضع الثانوي ليس النقل للعلاقة فيصدق
تعريف المشترك عليه هذا والمنقولات بالنسبة الى المعاني الثانية حقيقة عند الناقل مجاز عند اهل الوضع الاول
وبالنسبة الى المعاني الاول بالعكس كما صرح به القوم فالاولى عدم التعرض لذكر المنقول لانه ان كان نقله لا لمناسبة
فهو داخل في المشترك كما عرفت وان كان لمناسبة فهو داخل في الحقيقة والمجاز كما قلناه ولهذا الوجه لم يتعرض له الحاجبي
في التقسيم وان لم يشتهر اللفظ في المعنى الثاني الذي نقل اليه فذلك حقيقة في الاول مجاز في الثاني والمجاز اعم من الاستعارة
والمجاز المرسل وفي الحاشية فان قلت اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازا فقد وجد قسم
ثالث فكيف اغمضت عنه قلت هذا القسم في غاية الندرة حتى قال بعض اللغويين انه غير موجود في اللغة فلذلك
كما ضربنا عنه صفحا فان النادر كالمعدوم انتهى وحاصل الاعتراض انه لا يلزم من عدم اشتهاره في الثاني
كونه حقيقة ومجازا لجواز ان يكون وضع لمعان متعددة ولم يستعمل في شيء منها واللفظ قبل الاستعمال
ليس حقيقة ولا مجازا فقد وجد قسم ثالث غير الحقيقة والمجاز وما ذكره في الجواب ظ هذا ويرد على التقسيم
شيء اخر غير ما ذكره وهو انه لا يلزم من عدم اشتهاره في الثاني كونه حقيقة ومجازا لجواز ان يكون معناه
كثيرا وهو مجاز في معانيه من غير ان يكون حقيقة في شيء منها فان المجاز لا يستلزم الحقيقة فـ
واذكر المتباينة اهل ـــ القسم الثالث ان يكون اللفظ والمعنى متعددين والالفاظ تسمى متباينة
لتغاير معانيها وهي ان تباينت بذواتها كالسواد والبياض فهي المتفاصلة والا فان كان احدهما
للذات والاخر لصفتها كالناطق والفصيح اوكان احدهما الصفة والاخر لصفة اخرى كالناطق
والكاتب اوكان احدها للذات والاخر لصفة الصفة كالانسان والفصيح اوكان احدها للذات
والاخر لمجموع الذات والصفة كالسيف والمهند الغلبة على السيف الهندي اوكان احدها للذات والاخر

للجزء كالانسان و الناطق بمعنى مدركات الكليات او كان احدهما للجزء والاخر للجزء الاخر كالحيوان والناطق او كان احدهما للجزء والاخر للصفة كالكاتب والناطق او كان احدهما للجزء والاخر لصفة الصفة كالناطق بمعنى مدرك الكليات والفصيح فهى المتواصلة قال او اللفظ فقط فمترادفة اقول القسم الرابع ان يكون اللفظ متعددا والمعنى واحدا وهى الالفاظ المترادفة اخذا من الترادف وهو ركوب الشخص على مركوب واحد اطلق على الالفاظ المتحدة المعنى لترادفها على معنى واحد ثم الترادف لا يختص باللغة الواحدة بل يوجد بين اللغات المتكثرة ايضا قال اللفظ ان لم يحتمل الخ اقول هذا تقسيم اخر للفظ وحاصله ان اللفظ ان لم يحتمل غير ما يفهم منه بحسب مقام اللغة احتمالا مستندا الى دليل كلفظ السماء والارض الذى لا يحتمل غير ما يفهم منه بحسب مقام اللغة فنص لنصوصيته فى معناه وعدم احتماله غيره وفى الحاشية فقوله لغة قيد لقوله لم يحتمل ويجوز ان يكون قيدا للفعلين المجعولة قيدا للاخير اعنى يفهم دون الاول فالقيام الاحتمال العقلى فى اكثر النصوص انتهى وحاصله ان لغة ان جعل قيدا للفعل الاول كان المعنى ان النص هو ما لا يحتمل بحسب مقام اللغة غير ما يفهم منه بحسبها او هو صحيح وان جعل قيدا للفعلين كان المعنى ان النص هو ما لا يحتمل بحسب مقام اللغة غير ما يفهم منه بحسبها وهو ايضا صحيح وان جعل قيدا للاخير فقط على ان يكون المعنى ان النص هو ما لا يحتمل غير ما يفهم منه بحسب مقام اللغة فغير صحيح فان اكثر النصوص يحتمل غير معانيها اللغوية احتمالا عقليا والمراد من الاحتمال العقلى الحاصل فى اكثر النصوص هو مجرد فرض العقل وذلك غير مستند فيه الى شىء وان كان اللفظ يحتمل غير ما يفهم منه لغة فلا يخلو اما ان يكون احد مفهوميه راجحا على الاخر او يكونا متساويين فان كان احدهما راجحا على الاخر فاللفظ بالنظر اليه ظاهر لظهوره فيه وان كان مرجوحا فاللفظ بالنظر اليه مأول وقد ذكر المص للتمثيل بذلك قوله تعالى وامسحوا برءوسكم وارجلكم فان حمل المسح فى المتعاطفين على حقيقته ظاهر وحمل الوارد على الرجلين على الغسل الخفيف المشابه للمسح كما ذكره صاحب الكشاف مأول وكذا عطف الارجل فى قراءة الجر والنصب على الوجوه وبيان ذلك على الوجه التام سيأتى فى بحث الظاهر والمأول ان شاء الله وان كان المفهومان متساويين بالنظر الى اللفظ من غير ترجيح احدهما على الاخر فاللفظ بالنسبة الى كل منهما مجمل والقدر المشترك بين الاولين اى النص والظاهر هو المحكم اى الراجح الدلالة المتضح المعنى فهو جنس لهما حيث ان كلا منهما مركب من رجحان الدلالة لان النص راجح مانع من النقيض والظاهر راجح غير مانع منه والمشترك بين المأول والمجمل هو

المتشابه

يتركب من

هو المتشابه بمعنى غير الراجح الدلالة او غير المتضح المعنى فهو جنس لهما حيث ان كلا منهما مشترك في عدم الرجحان الا ان المجمل
مع ذلك غير مرجوح والمأول مرجوح قال المصنف وان دل على الطلب من مستعل الخ اقول هذا تقسيم للفظ المركب
حاصله ان اللفظ المركب اما ان يحتمل الصدق والكذب وهو الخبر اولا وهو الانشاء والانشاء اما ان يدل على الطلب اولا
الثاني التنبيه والاول اما ان يدل على طلب ذكر ماهية الشيء وهو الاستفهام او طلب التحصيل والثاني اما ان يكون ذلك
الطلب على وجه الاستعلاء بان يكون صادرا من مستعل وهو الامر او على وجه التساوي بان يكون صادرا من مساو وهو الالتماس
او على وجه الخضوع بان يكون صادرا من سافل وهو السؤال والدعاء وقد بين المصنف معنى من في الحاشية ان
لفظ من ليست صلة للطلب بل المراد ان اللفظ المركب ان دل على الطلب حال كونه صادرا من مستعل فامر وهو حق
فان حصل صلة للطلب يدل على خلاف الامر في الامر والسؤال لا في الالتماس الا في الامر فانه ح يفيد ان الامر
هو الطلب من مستعل على ان يكون المستعلي هو المطلوب منه وهذا هو السؤال واما في السؤال فانه يفيد ان السؤال
هو الطلب من سافل على ان يكون السافل هو المطلوب منه ولا يخفى ان هذا هو الامر لا السؤال واما في الالتماس
فلا يتغير المعنى فيه كما لا يخفى ولم يذكر الاستاد المصنف الاقسام الاخر للفظ المركب لظهورها ثم ان اشتراط
العلو في نفس الامر او الاستعلاء وتمسك الفريقين سيجيء في بحث الامر مفصلا ان شاء الله تعالى قال المصنف
العلي فصل المشترك الخ اقول لم يعرف الاستاد المصنف المشترك هنا وكان ذلك لاعتماده على ما مر من تقسيم
الالفاظ سابقا فانه علم ان المشترك هو اللفظ الموضوع لمعنيين مختلفين على البدل وضعا اوليا من حيث
هما كذلك فبقيد اللفظ يخرج الالفاظ المتباينة متواصلة كانت او متفاصلة والمترادف فهو بقيد المعنيين يخرج
المتواطي لانه لمعنى واحد والوضع الاول لاخراج المجاز ان قلنا بوضعه والا فهو لزيادة التوضيح وقيد الحيثية سيعلم
فائدته وفي الحاشية عرفه العلامة في التهذيب بانه اللفظ الموضوع لحقيقتين فزاد وضعا اوليا من حيث
هما كذلك ثم قال لخرج المرادف بقيد الحقيقة وخرج بالوضع الاول المجاز ومن حيث هما كذلك خرج المتواطي
المتناول للمختلفين لا من حيث الاختلاف انتهى كلامه ولم يعلم الى الان وجه تخصيص المرادف بالخروج
من بين سائر الالفاظ المتحدة المعنى واراد بالحقيقتين المختلفتين وبالمتواطي ما يعم المشكك واخرجهما في نيته
بقوله فزاد لوضعهما من واحد مشترك ولم يخص المرادف بالخروج بقيد الحقيقة هذا وظني ان الا

الذي يق انه لفظ موضوع لمعنيين ابتداء فخرج المتواطي والمشكك والمجاز على القول بوضعه والمنقول وقد يعرف

بانه اللفظ الموضوع لمعنيين معا على البدل من غير ترجيح وهذا التعريف يظهر من كلام الحاجبي وجعل العضدي

لفظ معا احترازا عن المفرد وعلى البدل عن المتواطي لانه لمعنى مشترك وعن الموضوع للجميع كالمثنى ومن غير ترجيح

عن الحقيقة والمجاز واورد عليه ان المفرد والمتواطي خارجان بالوضع لمعنيين والطرد مختل بمجازي المفرد

المتساويين ان قلنا بوضع المجاز ولا حاجة الى من غير ترجيح ان قلنا بعدمه بل العكس به مختل لجواز رجحان

احد معنيي المشترك لاشتهاره كالعين وقد تدفع هذه الايرادات بتكلفات والاولى الاقتصار على قولنا هو اللفظ

الموضوع لمعنيين فصاعدا على البدل وهو يستقيم على القول بعدم وضع المجاز كما لا يخفى انتهى واقول تعريف

العلامة قريب من تعريف الفخري في المحصول الا انه زاد عليه وصف الحقيقتين بالمختلفتين وهو مراد في تعريف

العلامة ايضا وخرج بقوله الوضع لحقيقتين الاسم الموضوع لحقيقة واحدة سواء وافقه لفظ اخر في وضعه لتلك الحقيقة

وهو المرادف ام لا وهو المفرد ومعنى الوضع الاولي هو ان لا يكون بسبب ملاحظة علاقة بينه وبين الموضوع له اولا كالمجاز

فان وضعه له بسبب علاقة بينه وبين المعنى الحقيقي وبه يخرج اللفظ الذي هو حقيقة في معنى مجاز في اخر اذا قلنا بوضع المجاز

وقيد الحيثية يخرج اللفظ الموضوع لمعان متعددة لكن لا من حيث انها مختلفة بل من حيث انها مشتركة في معنى واحد

كالمتواطي والمشكك وما ذكره الاستاد المص من عدم معلومية وجه التخصيص باخراج المرادف حتى لما عرفنا انه يخرج به

المفرد مط الا ان يق انه اراد بذلك مثالا من غير فائدة في التخصيص بالذكر ومعنى قوله واراد بالمتواطي ما يعم المشكك انه

اراد بالمتواطي المشترك معنى الشامل للمتواطي والمشكك من قبيل اطلاق الخاص على العام وهو شائع وفي التعريف ابحاث

البحث الاول ان المشترك انما هو الموضوع لحقيقتين فما زاد على البدل اذ الموضوع لحقيقتين فما زاد على سبيل الجمع لا

يكون مشتركا البحث الثاني ان الحقيقة انما تطلق على الشيء الموجود والاشتراك بين الشيئين قد يكون احدهما عدم البحث الثالث ان

المرادف مط ليس بخارج عن التعريف فان مرادف المشترك مشترك البحث الرابع ان المشترك معنى يخرج بقيد الحقيقتين

فما زاد فانه لم يوضع الا لمعنى واحد مشترك بين افراد متعددة لا انه موضوع لافراد متعددة فان المراد من الحيوان

عند اطلاقه ليس الا الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة سواء كان انسانا او فرسا او غير ذلك من غير ملاحظة خصوصية

شيء منها فالحق في ذلك ما ذكره من التعريف الاحسن ولا يخفى عدم ورود شيء عليه فان المتواطي والمشكك يخرجان بقوله

المعنيين

لمعنيين فالمجاز على القول بوضعه والمنقول يخرجان بقوله ابتداء فانهما ليسا بموضوعين ابتداء بل للعلاقة
والمراد من المنقول هٰهنا غير المرتجل فان وضعه بالنظر الى معناه الثاني ابتداء ايضا فهو داخل في حد المشترك وقد
تقدم ثم ان ظهور تعريف المشترك باللفظ الموضوع لمعنيين معا على البدل الخ من كلام الحاجبي لا يخفى على من نظر كلامه
فانه استدل على وقوع المشترك بان القرء موضوع للطهر والحيض معا على البدل من غير ترجيح ففهم منه ان هذا معنى المشترك
ومايرد عليه خروج المنفرد والمتواطي بالوضع لمعنيين فلا معنى لاخراجه بقيد على البدل ظنا فانهما ليسا موضوعين
لمعنيين كما عرفت وكذا ورود مجازي المنفرد المتساويين بالنظر اليه على طرد التعريف فانه على القول بوضع المجاز
يصدق عليه انه لفظ لمعنيين معا على البدل من غير ترجيح واما اذا قلنا بعدم وضعه فيكفي في تعريف المشترك ان يقال
هو الموضوع لمعنيين معا على البدل من غير حاجة الى قيد من غير ترجيح بل على ذلك التقدير يكون قولنا من غير ترجيح
مخلا بعكس التعريف لان المشترك قد ترجح احد معانيه فيلزم خروجه فتامل واما التكلفات الدافعة لهذه الايرادات
فكان يقال انما اخرج المنفرد بلفظة معا لان المنفرد قد يقع في معناه شك بحيث يتردد بين معنيين فيصدق عليه انه
موضوع لمعنيين على البدل من غير توضيح فيقيد معا يخرج لانه ليس لهما معا واخراج المتواطي بقيد على البدل لانه
لما كان يحمل على افراده بطريق الحقيقة فظن انه موضوع لها بحسب اللفظ فاخرج بقيد على البدل لان ذلك الوضع الظاهري
ليس على البدل بل بحسب القدر المشترك بينهما واما خروج المنفرد الذي له مجازان متساويان فبان يقال المراد بقوله من
غير ترجيح عدم الرجحان بالنسبة الى معناه الحقيقي لكن يبقى الكلام في ان المنفرد المتساوي المجازين قد لا يكون حقيقته
او تكون مهجورة فعلى القول بوضع المجاز يصدق عليه التعريف وقد يتكلف بان المراد من غير ترجيح ولو تقديرا فيخرج
اذا عرفت هذا فاعلم انهم اختلفوا في وقوع المشترك في اللغة فالمشهور وعليه الجمهور وقوعه فيها وذهب قوم الى
عدم وقوعه فيها وان ما يظن انه منه فليس منه في شيء بل هو اما حقيقة ومجاز او متواط وهو ضعيف لنا على ذلك
ثبوت العين الموضوع لكل من الباصرة والجارية والذهب ونحو ذلك وضعا ابتدائيا من غير ملاحظة معنى سابق
فان السامع اذا سمعه لم يتبادر منه الى فهم احد المعاني بخصوصه ولا الى فهم معنى مشترك بين بينهما بل يبقى مترددا
فيها وذلك هو المشترك وقد زعم مانع الوقوع ان لفظ العين وضع اولا للجارحة ثم اطلق على الذهب لانه يشاركها
في الصفاء ثم على الشمس والماء لوجود الصفاء في كل منهما وهو واه فان تردد الذهن وعدم سبق شيء من المعاني آية الاشتراك

اذ لو كان حقيقة ومجازا لسبق الحقيقة والمراد بامثال العين نحو القرء الموضوع لكل من الطهر والحيض والجون
للاسود والابيض والناهل للضمآن والريان ونحو ذلك وقد استدل من وافقنا في وقوع المشترك في اللغة على ذلك
بدليلين الاول انه لو لم يقع لخلت اكثر المعاني عن الاسم وهو باطل بيان الملازمة ان الالفاظ متناهية لتركبها من
الحروف المتناهية بانضمام بعضها الى بعض والمعاني غير متناهية لان منها مراتب الاعداد التي لا نهاية لها فلو كان كل لفظ
من الالفاظ المتناهية موضوعا لمعنى واحد كانت المعاني التي بازائها متناهية فتبقى معاني متكثرة خالية عن الاسم لم يوضع
لها لفظ واما بطلان التالي فلان اكثر المعاني لا يكون مفهومة وذلك مما يخل بغرض الواضع لان المقصود منه
تفهيم المعاني وهو لا يحصل فلا بد ان يكون الالفاظ المتناهية متوزعة للمعاني الغير المتناهية وذلك لا يكون الا باشتراك
الالفاظ وهو المطلوب والجواب اولا بمنع الملازمة اي لا نسلم انه لو لم يقع لخلت اكثر المعاني عن الاسم قوله المعاني غير متناهية
والالفاظ متناهية قلنا لا نسلم ان المعاني المختلفة والمتضادة غير متناهية نعم المعاني المتماثلة غير متناهية وهي لا
تحتاج الى الوضع بخصوصياتها بل يكفي الوضع للحقيقة التي اشتركت فيها فانا نكتفي بوضع الفرس لكل حيوان مخصوص
من غير ان يوضع لكل فرد منها اسم بخصوصه كما يكتفي بوضع هذا واخواته لكل مذكر مشار اليه بالاشارة الحسية من غير ان يوضع
لكل مذكر مشار اليه اسم بخصوصه سلمنا ان المعاني مطلقا غير متناهية لكن لا نسلم ان الالفاظ متناهية قوله انها مركبة من الحروف
المتناهية قلنا لا نسلم ان المركب من المتناهي يكون متناهيا والسند اسماء العدد الغير المتناهية المركبة من اثني عشر اسما
وثانيا بمنع بطلان التالي قوله ان ذلك مما يخل بغرض الوضع والتفاهم قلنا ممنوع فانما يحتاج الى التعبير عنه في التفاهم متناه
لامتناع تعقل المعاني الغير المتناهية ويكفي الالفاظ المتناهية فيه على ان اكثر المعاني المختلفة مما لم يوضع له اسم بخصوصه
كانواع الروائح والطعوم ومع هذا لم يختل التفاهم بذلك بل يعبر عن امثال ذلك بالاضافة الى محله ونحوه وثالثا
بان ما ذكرتم من الدليل لا يلزم منه وجود المشترك لجواز ان يوضع بعض الالفاظ بازاء كثير من المعاني لكن بوضع واحد عام
كوضع اسم الاشارة فيندفع المحذور من غير وجود مشترك في اللغة ولا نتفق ان ذلك مشترك لان الالتزام كونه مشتركا خلاف
المشهور ورابعا بانه لو تم ما ذكرتم من الدليل لزم ان يتحقق لفظ مشترك بين المعاني الغير المتناهية وهو مما يخل بالتفاهم
بيانه ان المعاني غير متناهية والالفاظ متناهية كما بينتم ثم انكم تزعمون ان كل معنى بازائه لفظ فيلزم عليكم تحقق لفظ
مشترك بين معان غير متناهية لان الباقي من الغير المتناهية بعد اخراج قدر متناه وبوجه آخر كل واحد من الالفاظ

للمتناهية

المتناهية ان دل على معان متناهية لم يكن جميع الالفاظ المتناهية دالا على معان غير متناهية لان المركب من
امور متناهية العدة كل واحد منها عدة متناهية يكون متناهيا بالضرورة فتعين ان يكون اللفظ الواحد
مشتركا بين معان غير متناهية لتفي الالفاظ المتناهية بالمعاني الغير المتناهية وذلك مما يخل بالتفاهم فيكون دليلكم
باطلا في نفسه لا خصوصية له بابطال مذهبنا فقط الثاني من الدليل على وقوع المشترك في اللغة انه لو لم يقع لزم ان يكون
الوجود مشتركا بين الحادث والقديم بالاشتراك المعنوي وهو بط اما الاولى فلانه يطلق عليهما حقيقة فلو لم يكن ذلك
باعتبار وضعه لخصوصهما لكان باعتبار وضعه لقدر مشترك بينهما وهو الاشتراك معنى واما الثانية فلانه لو كان موضوعا
لقدر مشترك بينهما فذلك القدر المشترك اما الذات وهو بط لانه ليس فيهما واحد كيف وذات الواجب القديم مخالفة لسائر
الذوات الحقيقية او الصفة وهي مختلفة فيهما لانها في القديم واجبة وفي الحادث ممكنة فلو اشتركا فيها لزم ان يكون الشيء الواحد
واجبا وممكنا وهو بط والجواب منع بطلان التالي واختيار ان القدر المشترك بينهما صفة قولكم انها واجبة في الواجب ممكنة
في الممكن قلنا ان اردتم ان الصفة بذاتها واجبة فهو باطل كيف واحتياجها الى الموصوف ينفي ذلك وان اردتم
انها بالنظر الى ذات القديم واجبة بمعنى ان ذاته تقتضيها اقتضاء تاما فهو صحيح وعلى هذا قياس كون الصفة ممكنة بالنظر
الى ذات الحادث فان ذاته لا تقتضيها كذلك فعلى هذا المشترك فيه بينهما هو الصفة ولا اختلاف فيها انما الاختلاف في اقتضائهما
اياها واستوضح ذلك في العالم والمتكلم الذين هما في القديم واجبان وفي الحادث ممكنان مع انهما مشتركان في معنى
واحد قطعا احتج الخصم على عدم وقوع المشترك بانه لو وقع في اللغة لاختل المقصود من الوضع والتالي بط فكذا المقدم
بيان ذلك ان المقصود من الوضع تفهيم المعاني تفصيلا وهو لا يتأتى بالمشترك لتردد السامع بين معانيه وعدم حمله على
شيء منها والجواب المنع من لزوم الاخلال على تقدير وقوعه قولك التفهيم التفصيلي لا يتأتى بالمشترك قلنا مم ان الغرض من
الوضع تفهيم المعاني تفصيلا بل الفهم الاجمالي قد يكون مقصودا للواضع بدليل اسماء الاجناس التي لا يفهم منها الا امر
مجمل ولا يفهم منها تفاصيل ما تحتها فيجوز ان يكون المشترك من هذا القبيل قال المص مطلقا وفي القران اي اقول
القائلون بوقوع المشترك في اللغة اختلفوا في انه هل وقع في القران ام لا فالمشهور وعليه الجمهور وقوعه وذهب بعض الى عدمه
لنا قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وهو مشترك بين الطهر والحيض ولهذا قال بكل منهما قائل وقوله
والليل اذا عسعس وهو مشترك بين الاقبال والادبار ونحو ذلك احتجوا بانه لو وقع في القران فاما ان يكون مفهوما

بالبيان اولا وكل منهما باطل اما الاول فلانه يلزم التطويل بذكر المشترك مع بيانه من غير فائدة لانه يكفي اداء المقصود منه باللفظ الذي لا يحتاج الى البيان واما الثاني فلانه لو وقع غير مبين كان غير مفيد وكل من التطويل وعدم الافادة نقص يجب تنزيه القرآن عنه

والجواب باختيار الشق الاول قولك يلزم التطويل بلا فائدة قلنا لا نسلم عدم الفائدة فان ذكر الشيء مجملا اولا ثم ذكره مفصلا ثانيا ابلغ واوقع في النفس كما هو مقرر بين اهل البلاغة وايضا اللفظ المشترك مع بيانه قد يكون اخف واخصر من ذلك

وباختيار الشق الثاني قولك لو وقع غير مبين كان غير مفيد قلنا ممنوع فانه اذا وقع غير مبين فاما ان يكون متعلقا بالاحكام او بغيرها ان كان الثاني فهو يفيد فائدة اجمالية كما في اسماء الاجناس وان كان الاول فهو مع ذلك يفيد استعداد المكلف للامتثال اذا بين ليطيع بالعزم على الامتثال ويعصي بالعزم على خلافه وذلك اعظم فائدة ترادف قال المصنف والترادف

واقع كاسد وسبع اقول الترادف توارد لفظين على او الفاظ في الدلالة على الانفراد بحسب اصل الوضع على معنى واحد من جهة واحدة فخرج بقيد الانفراد التابع مع متبوعه فان التابع لا يدل منفردا على شيء بل بشرط الانضمام مع متبوعه وبقيد الاصالة خرج المجاز لان المجاز ليست دلالته على معناه بحسب اصل الوضع وانما هي بسبب مناسبة للمعنى الاصلي وبقيد وحدة الجهة خرج الحد والمحدود فان المحدود يدل على المعنى بنفسه والحد يدل عليه باعتبار انه مشتمل على اجزائه فليست الدلالة فيهما على المعنى الواحد من جهة واحدة بل من جهتين وبعضهم زاد في التعريف وصف الالفاظ بالمفردة واخرج بها الحد والمحدود وامثالهما وهو مبني على ان الترادف لا يتحقق في غير المفردات كما هو مشهور وقد يخرج عن التعريف الانسان جالس والبشر قاعد اذا عرفت هذا فنقول اختلفوا في وقوع المرادف في اللغة وعدمه فالمشهور وعليه الجمهور وقوعه وذهب جماعة الى عدم وقوعه فيها وما يرى انه من المرادف فهو ليس من حقيقته وانما هو من الالفاظ المتباينة المواصلة التي بعضها موضوع للذات والاخر بصفتها او بعضها للصفة والاخر لصفتها ووقع الالتباس في ذلك لشدة الارتباط بين هذه المعاني لنا على وقوعه في اللغة الاستقراء فان لفظ اسد وسبع للحيوان المخصوص وقعود وجلوس للهيئة المخصوصة وامثالهما مما صرح به اهل اللغة بوضع كل منها للمعاني المذكورة فيصدق عليه التعريف فيكون كذلك وما تمحلوه في دفع ذلك بان قالوا لا نسلم الوضع لمعنى واحد بل لمعنيين مختلفين فان الجلوس مثلا اسم لارتفاع المضطجع واستوائه جالسا والقعود اسم لانحفاظ القائم من قيامه وقعوده على الارض وهكذا في غيرهما مدفوع لظهور التمحل في ذلك وعدم دليل واضح على ذلك من جهة العرف والنقل عن العرب

للهيئة

عن العرب وما هو كذلك يجب رده كما لا يخفى قال المص ويجوز ايقاع كل منهما الخ اقول هل يجوز اقامة كل
من المترادفين مقام الاخر اما لا فالاكثرون هو الحق على جواز الاقامة مطلقا وقيل بالمنع مطلقا وقيل بالتفصيل
فيجوز في اللغة الواحدة دون اللغتين وعليه البيضاوي وجماعة لنا ان صحة التركيب من متعلقات المعنى
دون اللفظ والمعنى لما صح ان يضم الى معنى اخر حين ما يكون مدلولا لاحد اللفظين فلابد وان يبقى تلك الصحة
حال كونه مدلولا للفظ اخر قالوا لو صح وقوع احد المترادفين مكان الاخر لصح خداى اكبر والتالي بط فكذا
المقدم والجواب ان النزاع وقوع احد المترادفين مكان الاخر في افادة اصل المعنى وح نقول اللازم صحة
خداى اكبر في افادة اصل معنى الله اكبر ونحن نلتزم ذلك في اصل الافادة لا في تكبيرة الاحرام اذ قد يتعبد فيها
بالتلفظ بهذا اللفظ المخصوص بنص من الشارع على ما عداه فيها سلمنا لكن هذا الاسم عند من يخص الجواز
باللغة الواحدة ويمنعه في اللغتين فيجاز ان يكون المنع هنا من حيث انهما لغتان مختلفتان فلا يصح اقامة احدهما
مقام الاخر قال في الحاشية ومما يتفرع على هذا جواز نقل الحديث بالمعنى لكن انما يجوز ذلك للعارف بالعلوم العربية
ومواقع الالفاظ الا يرى انه يجوز ان تقول مررت بصاحب زيد ولا تقول بذي زيد مع ان ذا بمعنى صاحب
انتهى وتفريع هذا الفرع على هذه المسئلة ظاهر فان من منع وقوع احد المترادفين موقع الاخر لا يجوز عنده
نقل الحديث الا بلفظه من غير ان يبدل احد الفاظه بمرادفه ومن جوز ذلك لعدم اختلال في المعنى بوضع احد المترادفين
مكان صاحبه ففي المسئلة اقوال واحتجاجات تركناها لعدم تعرض المص لها اما اشتراط معرفة الناقل للعلوم العربية و
مواقع الالفاظ فاجماعي ووجه عدم جواز مررت بذي زيد ان اضافة ذي الى العلم غير صحيح بل شرط صحة استعمال
اضافته الى اسماء الاجناس كما هو مبين في محله قال المص ويفيد التوسع الخ اقول القائلون بعدم وقوع
الترادف في اللغة استدلوا بانه لو وقع لكان وضعه خاليا عن الفائدة والتالي بط اما الاول فلان الغرض
من الوضع اعني الافهام يحصل في الواحد فيكون وضع ما عداه عبثا واما الثاني فلان الواضع حكيم لا يقع منه
العبث والجواب بمنع الملازمة فان له فوائد شتى منها التوسعة في التعبير عن المقصود حيث يمكن التعبير عنه ببعض
العبارات عند نسيان بعضها والتوسعة في تعميم النظم فانه قد يمتنع وزن البيت وقافيته مع بعض اسماء الشيء و
يصح مع الاسم الاخر ومنها التزيين اي تزيين الكلام بان يورد مشتملا على انواع البديع كالتجانس فانه

يجوز ان يكون احد المترادفين مما يتيسر به ذلك دون الاخر نحو حبة دون واسعة وكالتطابق الذي هو
ذكر معنيين متقابلين اذ قد يحصل باحدهما دون الاخر فيما اذا كان احدهما موضوعا بالاشتراك لمعنى اخر عنه
مرادفا عليه يحصل باعتبار المطابقة وفرض تقدم وضع مرادفه لذلك المعنى كما قال المهدي للبغدادي خسستنا
خير حكم فقال البغدادي في جوابه خسستنا خيرا من حيا دكم فقد حصلت المطابقة بينهما باعتبار انه اراد بالخس
الخسيس وبالحيا ضد الاشرار وحصل التناسب اعني مراعاة النظير بوجه اخر وهو ان يراد من الخس النبت المعروف
وبالحيا القثاء ولو فرض تقدم وضع القثاء للنبت المعروف من غير ان يكون الحيا مرادفا لما حصل التقابل
وذلك يكفي في الفائدة قالوا ثانيا لو وقع المرادف في اللغة لزم تعريف المعرف وهو باطل بيان ذلك ان اللفظ الاول
عرف المعنى فيكون مرادفه تعريفا لما عرف بالاول والجواب منع الملازمة فان المرادف علامة ثانية ونصب علامة
ثانية لمعنى لتحصل المعرفة بكل منهما على البدلية جائز غير ممتنع قوله ط وليس منه الحد والتابع اقول المشهور
ان الحد ليس مرادفا للمحدود وكذا التابع ليس مرادفا للمتبوع فان الحد دال على تفصيلية ليست كذلك لان المحدود
فاختلفت جهتا الدلالة لان المعبر وحدة نافي الترادف والتابع لا يدل منفردا بل متبوعه على شيء فان قطشان انما يدل
اذا ضم الى عطشان وقيل عطشان نطشان لا منفردا وهو ما ينافي الترادف هذا وهو المراد من الحد الذي ليس مرادفا
للمحدود وهو ما عدا الحد اللفظي واما اللفظي فمرادف فلا ينافي هذا قولهم ان الحد اللفظي وهو التعريف بلفظ اشهر مرادف
كما تقدم بيانه فصل الحقيقة لفظ مستعمل في وضع اول اقول الحقيقة فعيلة من حق اذا ثبت فهي اما بمعنى
الثابتة او بمعنى المثبتة فعلى الاول التاء للتانيث وعلى الثاني للنقل من الوصفية الى الاسمية لاستواء التذكير والتانيث
في فعيل بمعنى المفعول وفي الاصطلاح لفظ مستعمل في وضع اول وفي الحاشية اي بالفعل من لا فظه ولفظة في للسببية
كما في قوله ان امرأة دخلت النار في هرة وقول الفقهاء يجب في الوضوء النية والمتبادر السببية القريبة فيخرج
المجاز الذي له حقيقة فانه وان كان مستعملا بالفعل من لافظه بسبب وضع اول لكن سبب هذا الاستعمال بعيد واخرج
المحقق الشريف باخذ قيد الحيثية اي من حيث انه مستعمل بسبب وضع اول وفيه ما فيه وقولنا بالفعل لاخراج بعض اللفظ لا لفظه
بحقيقته وقولنا من لافظه لاخراج هذا المجاز عند تلفظ الغير بحقيقته انتهى وقوله اي بالفعل من لافظه بيان لان المراد
من المستعمل هو المستعمل كذلك فيرجع التعريف الى ان الحقيقة لفظ مستعمل بالفعل من لافظه بسبب وضع اول وليس كذلك

تقديرا

نقديرا فى التعريف بل بان لما هو الظاهر المتبادر منه فقيد بالفعل يخرج المجاز الذى لفظ بحقيقته فانه صدق
عليه انه لفظ مستعمل فى وضع اول لكن لا بالفعل اذ لم يستعمل بالفعل فيه وبقولنا من لافظه يخرج المجاز اذا لفظ الغير بحقيقته
فانه يصدق عليه انه لفظ مستعمل بالفعل بسبب وضع اول لكن لا من لافظه هذا ما ذكره المص وفيه نظر فان لفظ الاسد الذى
لفظ به زيد وقصد به الحيوان المفترس غير الذى لفظ به عمرو وقصد به الرجل الشجاع فان اللفظ هو الكيفية
العارضة بالهواء المجاور لفم المتلفظ وح فلا يصدق على لفظ الاسد المستعمل فى الرجل الشجاع الذى لفظ به زيد عند
تلفظ الغير به وارادة معناه الحقيقى انه لفظ مستعمل بالفعل بسبب وضع اول ويمكن ان يجاب بان المراد باللفظ الواحد
ما تركب من الحروف المعينة على صورة معينة كلفظ الاسد وان تلفظ به الف لافظ وح فيستقيم الكلام ثم انه على تقدير جعل فى
للسببية تكون متعلقة بالاستعمال لا مثل قولهم اللفظ مستعمل فى المعنى الفلانى بل مثل قولهم هذا اللفظ يستعمل فى وضع
الشرع على معنى انه يستعمل بسبب وضعه ابقاءً للوضع على معناه من غير حمله على الموضوع له لاحتياجه الى زيادة قيد لا يصح
التعريف بدونه وهو فى اصطلاح التخاطب وحيث ان المراد من السببية السببية القريبة يخرج المجاز الذى له حقيقة
لان سببية الوضع الاول لاستعماله بعيدة والسبب القريب له هو مناسبته للمعنى الحقيقى لكن المحقق الشريف فى حاشيته على
شرح المختصر حكم بانه لا يخرج الا بقيد الحيثية قال واعلم انه لا بد فى تعريف الحقيقة والمجاز على وجه كان من اعتبار حيثية اى ٣
الاستعمال له الحقيقة اللفظ المستعمل بسبب وضع اول من حيث هو كذلك اى من حيث هو مستعمل بسبب الوضع الاول والا لانتقض با
لمجاز الذى له حقيقة اذ يصدق عليه انه لفظ مستعمل بسبب وضع اول فى الجملة وان لم يكن استعماله المجازى بسببه انتهى واورد
عليه بعض المتاخرين فى حاشيته بحثا حاصله ان كلام السيد يرجع الى ان التفرقة بين الحقيقة والمجاز باختلاف الحيثية و
الاعتبار فيصدق على اللفظ الغير المستعمل فى معنى حال عدم الاستعمال انه اللفظ المستعمل بسبب وضع اول من حيث انه مستعمل
بسبب الوضع الاول فيرجع الكلام الى ان التسمية بالحقيقة والمجاز بهذا الاعتبار من غير ان يكون فيه دلالة على ان كونه
حقيقة فى اى وقت من الاوقات ثم ان هذا المحشى اخرج هذا المجاز عن التعريف بان المراد من المستعمل هو المستعمل
بالفعل فان اللفظ المستعمل فى معناه المجازى حين استعماله فيه لا يصدق عليه التعريف ووجه نظره حمل المستعمل فى كلام
المحقق الشريف على المستعمل مط لا المستعمل بالفعل واول ظ كلام المحقق الشريف انه اراد من المستعمل المستعمل بالفعل فيرجع
الكلام بعد قيد الحيثية الى ان اللفظ المستعمل بالفعل بسبب الوضع الاول من حيث ان استعماله الفعلى بسبب الوضع الاول وهو لحقيقة

واذا كان استعماله بالفعل بسبب الوضع الاول لا من حيثيّة بل من حيثيّة المناسبة للمعنى الحقيقي فهو مجاز ووجه فيكون
فيه دلالة على كون اللفظ حقيقة في اي وقت من الاوقات واما ما ذكره هذا المحشي من خروج ذلك المجاز بارادة
المستعمل بالفعل فغير صحيح لانه لا يخرج بذلك فقط بل لا بدّ من ارادة السببيّة القريبة التي تدل عليها الحيثيّة فان
اللفظ حال استعماله في المعنى المجازي يصدق عليه انه لفظ مستعمل بسبب وضع اول لان سببيّة الوضع الاول في
الجملة لا تعتبر ملاحظ فلو اريد بها القريبة او بقيد الحيثيّة الدال عليها خرج كما لا يخفى واعلم ان اقسام الحقيقة ثلثة
لغويّة وعرفيّة وشرعيّة والنسبة فيها الى الواضع والتعريف المذكور صادق على جميع اقسامها قال الشارح والمجاز
في غيره لعلاقة اقول المجاز مفعل من الجواز بمعنى العبور نقل الى الفاعل اي الجائز اطلاقا للاسم الجزء اعني المصدر
على الكل ثم نقل اصطلاحا الى اللفظ المستعمل في غير وضع اول والعلاقة بين المعنى الموضوع له اولاً وغيره والعلاقة المقابلة لما
بين المعنيين وقيد للاحتراز عن مثل استعمال لفظ الارض في السماء لعدم العلاقة اعلم ان الحاجبي وبعض الاصوليين
عرفوا المجاز بانه اللفظ المستعمل في غير وضع اول على وجه يصح واحترزوا بقولهم على وجه يصح عن مثل استعمال لفظ
الارض في السماء والاستاد المص مد ظله عدل عن ذلك الى قوله لعلاقة وكتب في الحاشية يمكن ان يكون وجه العدول
عن قولهم على وجه يصح الى هذا ان العلاقة مقتضية للصحة وتخلف الصحة عنها لا يقدح فيه فانه ربما كان المانع
مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي والتخلف المانع عن المقتضي جائز انتهى وهو جيد لكن ما ذكره
في فائدة قولهم على وجه يصح اعني شموله المذهبين القائلين بوجوب النقل في احاد المجازات وعدمه لا يخفى فوائده
ح لان قولنا لعلاقة يشعر بان العلاقة فقط كافية في الاستعمال فلا يشمل مذهب القائلين بوجوب النقل لزعمهم
ان الاستعمال في المعنى المجازي ليس للعلاقة فقط بل لها مع شيء آخر هو النقل بل له بها بق ان العلاقة لا اعتبار
لها في الاستعمال على ذلك التقدير وكان المص لما كان منكرا لذلك القول لانه سيبطله بعد لم يلتفت الى
كون التعريف منطبقا عليه قال الشارح ولا شيء منهما قبله اقول اللفظ بعد وضعه وقبل استعماله
ليس حقيقة ولا مجاز لعدم صدق شيء من حديهما عليه لان جنسهما المستعمل ولم يشمل ذلك اللفظ قبل الاستعمال
قال الشارح مد ظله وحصرت في خمسة وعشرين اقول بعد ما تبين ان المجاز لا بد فيه من العلاقة لا جرم وجب بيانها
فنقول انواع العلاقة مما اختلف في عددها والمشهور ما ذكره الاستاد المص انها خمسة وعشرون وفي الحاشية الخمسة فهذا

العدد

العدد للفقد وهذا تفصيلها ١ الاول السبب للمسبب كالمطر للنبات ٢ الثاني عكسه كالاثم للخمر ٣ الثالث الكل للجزء كالاصابع للانامل
٤ الرابع عكسه كالوجه للذات ٥ الخامس الملزوم للازم كالنطق للدلالة ٦ السادس عكسه كشد الازار لاعتزال النساء ٧ السابع المشابه
للمشابه كالاسد للشجاع ٨ المطلق للمقيد كاليوم ليوم القيامة ٩ عكسه كالمشفر للشفة ١٠ الخاص للعام كزيد للعلماء ١١
عكسه كعكسه ١٢ حذف المضاف نحو واسئل القرية ١٣ حذف المضاف اليه نحو انا ابن جلا ١٤ المجاورة كجري الميزاب
١٥ الاول اليه نحو اراني اعصر خمرا ١٦ ما كان عليه نحو واتوا اليتامى اموالهم ١٧ المحل للحال كالمجلس لحضاره ١٨
عكسه كعكسه ١٩ الالة لذاتها كاللسان للذكر ٢٠ المبدل للبدل كالدم للدية ٢١ النكرة المثبتة للعموم علمت نفس
٢٢ المعرف باللام لواحد ادخلوا الباب ٢٣ الحذف يبين لكم ان تضلوا اكذا ٢٤ الزيادة ليس كمثله شيء ٢٥
الضد للضد ولا يخفى امكان رد هذا العدد الى الاقل كرد الحاجبي والامدي الى خمسة والرازي الى اثني عشر ورد
غيرهما الى اثنين انتهى والخمسة التي ردها الحاجبي والامدي اليها هي الاشتراك في الشكل والاشتراك في الصفة والكون
والاول والمجاورة واما الرازي فردها الى اثني عشر وهي المسبب للسبب وعكسه وتسمية الشيء باسم مشابهه وتسمية
الشيء باسم ضده وتسمية الجزء باسم الكل وعكسه والاول والكون والمجاورة والمجاز العرفي كالدابة في الحمار والمجاز
بسبب الزيادة وتسمية المتعلق باسم المتعلق وبعضهم ردها الى اثنين المشابهة وعدمها وكل ذلك اختلاف في اللفظ
وبعيد التحقيق فالجميع يرجع الى شيء واحد هو ما ذكره الاستاذ المص في المتن هذا وجعل قوله تع ليس كمثله شيء من باب المجاز
باعتبار الزيادة هو القريب الى افهام المبتدئين والا فالتحقيق ان الكاف ليست زائدة وليس هنالك مجاز باعتبار الزيادة
وان الكلام يورد بنفي المثل على سبيل المبالغة تقريره ان ذاته تع مما لا يعبر بها الانكار بوجه انما الكلام في المثل وعدمه
فاذا نفى مثل مثله لزم نفي المثل البتة لانه لو وجد المثل الا ان ذاته تع محققة فهي مثل مثلها فيلزم التناقض اعني نفي مثل المثل مع ثبوته
وحاصله انكم نفيتم مثل المثل وعلى تقدير وجود المثل كان مثل المثل محققا ونظيره قولهم ليس لاخي زيد اخ فان صدقه
يكون بانتفاء اخي زيد لانه لو كان اخ كان زيد اخاه فيصدق لاخي زيد اخا ق المص وتكفي عن نقله اقول
لا كلام في وجوب نقل نوع العلاقة عن اهل اللغة انما الكلام في انه هل يشترط في احاد المجاز نقلها عن اهل اللغة او يكفي ثبوت
استعمال نوع العلاقة فالمشهور بين الاصوليين وعليه المص وهو الحق عدم اشتراط نقل احاد المجاز بل يجوز لكل احد
ان يخترع ما شاء من التجوزات مع ثبوت نوع العلاقة وذهب جماعة الى اشتراط نقل احاد المجاز عن اهل اللغة حتى لا يجوز

استعمال المجاز لم تكن العرب تنقل استعماله بخصوصه لنا على الاول انه لو كان النقل شرطا لتوقف اهل العربية في تجوزاتهم
واستعاراتهم على النقل ولبحثوا عنه فيها والتتبع لكلامهم يحكم بعدم ذلك وبجرأتهم مجازات واستعارات مستجدة لم
تستعمل قبل قالوا لو كان التجوز يجوز بمجرد العلاقة كما في المجاز لنخلة الحائط الطويل للمشابهة المنقول نوعها وشبكة للصيد
للمجاورة وابن للاب للسببية والتالي باطل فكذا المقدم قلنا نوع العلاقة يقتضي صحة الاستعمال وتخلف الصحة عنها لمانع
لا يخرجها عن كونها هي المقتضية له فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي ثم لا يلزمنا تعيين المانع بل نعلم اجمالا ان ما كان ممتنعا يفلح ص
استعماله مع وجود العلاقة فهو لمانع من الاستعمال والحاصل انه حيث يعلم انتفاء امتناع الاستعمال مع وجود العلاقة يحكم
بوجود مانع هناك له اجمالا وان لم نعلم فيه ذلك فان علم او ظن وجود مانع فيه لم يستعمل والا جاز استعماله لان الاصل عدم المانع
قال ره وقد يعرف بالسلب فلا دور اقول يعرف كون اللفظ مجازا اما بالضرورة بان يصرح اهل اللغة
بانه مجاز او بذكر حد المجاز او خاصته او بالنظر وذلك بوجوه منها صحة سلب المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال في
نفس الامر كالحمار للبليد فانه يصح انه ليس بحمار والقيد الاخير للاحتراز عن مثل قولهم للبليد ليس بانسان لعدم بعض الصفات
الانسانية فيه وقوله فلا دور دفع للاعتراض الوارد على كون صحة السلب من علامات المجاز وحاصله ان المجاز لا يعرف
الا بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية عن مورده لان سلب بعضها لا يثبت المجاز لجواز الاشتراك وسلب جميع المعاني الحقيقية
عنه لا يصح الا اذا علم انه ليس شيء منها والعلم بانه ليس شيئا منها يتوقف على العلم بكونه مجازا او نسلمه وعلى
كل حال فالدور لازم والجواب ان المراد من قولنا صحة السلب من علامة المجاز انا اذا علمنا المعنى الحقيقي للفظ ومعناه
المجازي ولم نعلم ما اراد القائل منه فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد وان المراد المعنى المجازي وذلك ظ ولم
يتعرض المص لكون علامة الحقيقة عدم صحة السلب للزوم الدور وعدم انفكاكه عنه بالجواب المذكور فانا اذا علمنا
المعنيين ولم نعلم ايهما المراد فقد يمكن معرفة كونه حقيقة بعدم صحة سلب المعنى الحقيقي فان العام المستعمل في فرد
مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن مورد استعماله ومنها عدم اطراده وهو عبارة عن ان يستعمل اللفظ في
محل لوجود معنى ولا يستعمل في محل اخر مع وجود ذلك المعنى فيه كقوله تع واسئل القرية فان السؤال قد استعمل في هذا
المحل اعني نسبة السؤال الى القرية بسبب تعلقه باهلها ولم يستعمل في محل اخر مثل اسئل الجدار وان وجد فيه ذلك السبب
اعني تعلق السؤال بالاهل وهذا اولى من قول بعضهم في شرحه لتهذيب العلامة ره ان القرية قد اريد بها اهلها

ولايك

ولا يمكن ان يراد من الجد اراهله لان عدم الاطراد انما يكون بالنظر الى لفظ واحد وقوله مدّ ظله ولا عكس معناه ٣٧

ان الاطراد ليس دليل الحقيقة فان المجاز قد يطرد كالاسد للشجاع والاولى ارجاع قوله ولا عكس الى العلامتين

اما الاولى فلما عرفت من ان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي ليس علامة للحقيقة فان لفظ العام اذا اطلق على الخاص

من حيث الخصوص كان مجازا مع عدم صحة سلب المعنى الحقيقي عن المواد واما الثانية فلاطراد المجاز ثم ان هنا

اعتراضا مشهورا واردا على كون عدم الاطراد علامة المجاز وحاصله انا نجد بعض الالفاظ غير مطردة في معانيها

الحقيقية فان الفاضل موضوع لذي العلم ولا يطلق عليه تع مع كمال علمه والسخي موضوع لذي الجود ولا يطلق عليه تع

مع كمال جوده والقارورة موضوعة لما يستقر فيه الشيء ولا يطلق على غير الزجاجة مما يستقر فيه الاشياء والجواب انها

مطردة فيما وضعت له لتقييد معنى الفاضل بمن شانه الجهل الا انه ذو العلم مطـ والسخي بمن شانه البخل الا انه ذو

الجود مطـ والقارورة بكونه زجاجا الا ما يستقر فيه مطـ قال مطـ وفي القران كثير واسماءه تع توقيفية اقول

ذهب الظاهرية الى عدم وقوع المجاز في القران والحق وقوعه فان قوله تع واسئل القرية ووجدا فيها جدارا يريد ان

ينقض وجزاء سيئة سيئة مثلها وامثال ذلك من قبيل المجاز وما تمحلوا في الحمل على الحقائق كما يقولون في واسئل القرية

ان المراد واسئل جدرانها فانها تجيبك بناء على ان ذلك معجزة ليعقوب ع ونحوه ولا يخفى ما فيه وانه موضوع

معدودة ولا يمكن في غيرها من المجازات التي تبلغ في الكثرة الى حد يحصل القطع بذلك والحاصل ان المخالف اما ان يقول

ان هذه الالفاظ حقائق فيما اراده سبحانه وانها وضعت لذلك في اللغة العربية فذلك فاسد لانا نعلم ضرورة ان ذلك

لم يرد الا على وجه التشبيه ونحوه واما ان يقول انها مجازات في اللغة الا انها صارت حقائق شرعية فيما اطلقت عليه

فبطـ انه ولا سبق الى الفهم هذه المعاني منها عند الاطلاق فهي مجردة وهو بطـ استدلوا بانه لو وقع في القران لصح اطلاق

المتجوز عليه تع والتالي بطـ اما الاولى فلان من يتصف بشيء صح اشتقاق صفة له منه تحمل عليه واما الثانية فللاتفاق على

عدم جوازه والجواب ان اريد صحته مطـ فالملازمة ممنوعة كيف واسماء الله تع توقيفية يحجب بعضها ما نلقيها من الشارع

واليه اشار بقوله واسمائه تع توقيفية وان اريد صحته لغة فبطلان التالي ممنوع قال مطـ وهو اولى من

الاشتراك الخ اقول اذا وقع التعارض بين المجاز والاشتراك واحتمل اللفظ ان يكون مجازا او مشتركا فالمجاز

اولى من الاشتراك فليحمل اللفظ عليه لوجهين الاول كثرة المجاز في اللغة بالنسبة الى المشترك ويعلم ذلك بالاستقراء

حتى ان ابن جني بالغ في ذلك وقال ان اكثر اللغة مجاز والكثرة امارة الظن فالحمل عليه اولى الثاني انتفاء
مفاسد الاشتراك فانه من مفاسده ان يخل بالتفاهم عند العراء عن القرينة بخلاف المجاز فانه مع القرينة يحمل
على المعنى المجازي ومع عدمها على الحقيقي ومنها تعدد قرائنه بحسب تعدد معانيه بخلاف المجاز ومنها انه قد
يؤدي الى مستبعد من ضد او نقيض للمراد فان قيل الاشتراك اولى من المجاز لمزايا متعددة منها استعداد المكلف
للامتثال اذا بين كما مر سابقا ومنها اطراده بخلاف المجاز فانه قد لا يطرد ومنها ان الاشتراك يحصل بوضع واحد
بخلاف المجاز فانه يحتاج الى الحقيقة والى ما يصلح مجازا والى علاقة يحسن لاجلها جعله مجازا وما يحتاج الى واحد
اولى مما يحتاج الى اشياء ومنها انه قد يتوصل به الى انواع البديع كالتوجيه الى ايراده على وجه يحتمل معنيين نحو
ليت عينيك قلنا اغلبية المجاز وكثرته تغلب مزايا الاشتراك وفوايده فان هذه المزايا والفوائد انما تعتبر لكونها
توجب الظن بغلبة الاشتراك على المجاز وذلك لا يعتبر مع تحقق اغلبية المجاز لما ذكرنا من ان كثرة اللغة مجازات
على ان ما ذكرتم من فوائد الاشتراك ومزاياه معارضة بمثلها في المجاز فان مزايا المجاز ما تقدم ذكرها من عدم الاخلال
بالتفاهم وعدم تعدد القرائن ونحو ذلك ومنها انه قد يتوصل به الى انواع البديع كالسجع كقولك حمار ثرثار ولو قلت
بليد لفات والمطابقة كقولك انجزت للاشهاب دهم بخلاف قيدا والمجانسة نحو سبع سباع بخلاف شجاع ونحو ذلك
فيكون مزايا المجاز في مقابلة مزايا الاشتراك ويسلم اغلبية المجاز واكثريته عن المعارضة من طرف الاشتراك فيكون
الحمل عليه اولى وقد يقال ثبوت المط انما يتم لو ثبت سبق الوضع اللفظ لاحد ~~المعنيين~~ لمعنى وح لو دار بالنسبة الى المعنى الاخر
كان بين المجاز والاشتراك قدم المجاز لكن ثبوت سبق الوضع لاحد المعنيين لا يخلو من اشكال اذ يحتمل السبق للمعنى
الاخر وينعكس المط فتامل للمقام قال مط ولا يستلزم الحقيقة كالرحمن والفائدة صحته اقول لا كلام في
ان الحقيقة لا تستلزم المجاز بل يجوز ان يستعمل في معنى اخر مناسبة له انما الخلاف في استلزام المجاز الحقيقة فهل
يجوز ان يستعمل اللفظ في غير الموضوع له ولا يستعمل فيه اولا الاكثر على عدم الاستلزام ايضا وهو الحق وذهب جماعة
الى الاستلزام لنا على ذلك ان لفظ الرحمن موضوع لذي الرحمة وهي رقة القلب التي لا تتصور في حقه تع فهو فيه
مجاز مع انه لم يستعمل في معناه الحقيقي الذي هو غير الله تع قطعا والا لجاز اطلاقه عليه ولم يجز قطعا لاتفاق الخلق
على عدمه ثم كقول شاعر بني حنيفة في مسيلمة الكذاب وانت غيث الورى لا زلت رحمانا ورحمن اليمامة لا انا اقول
ذلك

ذلك شاذ ومردود فى عرف اهل اللغة قالوه من تقييهم فى كفرهم فلا يتمسك به فان قيل يجوز ان يكون قد اطلق اللفظ ٣٧
على غيره ثم هجر شرعا او عرفا فان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود قلنا عدم جواز الاستعمال فى المعنى الحقيقى فى محله
كاف فى اثبات المط الذى هو عدم استلزام المجاز للحقيقة لانه مجاز ولا حقيقة هذا وللقائل ان يقول الرحمن وان كان
بحسب اصل الوضع مجازا بالنظر اليه تع لكنه صار حقيقة عرفية فيه تع فانا نعلم قطعا تبادره الى الفهم عند الاطلاق
وذلك علامة الحقيقة فلا يتم الاستدلال المذكور وقد يدفع بعدم الحقيقة اول الامر وهو كاف فى ثبوت المط قالوا
لو لم يستلزمها لزم خلو الوضع عن الفائدة وهو بط بيانه ان الفائدة فى الوضع افادة المعانى المركبة كما هو مشهور
فلو وضع اللفظ لمعنى ولم يستعمل فيه لم يحصل كما وقوعه فى التركيب فلا يكون لوضع اللفظ له فائدة الجواب منع الملازمة
قولك فائدة الوضع افادة المعانى المركبة قلنا انحصار الفائدة فيما ذكرت ممنوع فان وضع اللفظ لمعنى ليصح التجوز
فيما يناسبه فائدة ايض واليه اشار بقوله ره والفائدة صحته على انا نمنع بطلان التالى ونقول ليس كلما يقصد
به فائدة تترتب عليه فائدته بل قد تتخلف عنه لفقد شرط او نحوه قال مط وفى نحو انبت الربيع الى اقوال
لما ذكر المجاز اللغوى واحكامه اراد ان يبين الخلاف الواقع فى نحو انبت الربيع البقل وان المجاز فيه عقلى او لغوى
فنقول الوجوه الواقعة فيه اربعة ثلثة منقولة ورابعها غير منقول الاول مذهب عبد القاهر والامام الرازى
ان المجاز فيه عقلى لا لغوى فطرفا الاسناد لم يتجوز فى شىء منهما وانما وقع التجوز فى الاسناد باعتبار ان الفعل قد اسند
الى غير ما يقتضى العقل اسناده اليه فيكون التصرف فى امر عقلى لا لغوى الثانى قول الحاجبى وهو ان الفعل موضوع للنسبة
الى ما هو صالح لان يكون فاعلا له حقيقة فاذا استعمل فى غيره كان مجازا فهو فى مثل قال مجاز نعم المعنى الذى يصح اسناده
الى المسند اليه المذكور سواء كان التسبب عاديا او لملابسة اخرى ففى انبت الربيع البقل الفعل فيه مجاز عن التسبب العادى
اى عما هو سبب عادة الثالث قول صاحب المفتاح وهو ان المسند اليه استعارة بالكناية وان المجاز فى المسند اليه فقط
والاستعارة بالكناية عنده هى ان تشبه شيئا بشىء وتذكر المشبه وتريد انه المشبه به ادعاء بواسطة قرينة هى اثبات
شىء من لوازم المشبه به المساوية للمشبه فعنده ان المراد بالربيع فى هذا التركيب معناه الحقيقى بادعاء انه قادر
مختار بقرينة نسبة الانبات اليه ويرد عليه ان ادعاء كون الربيع فاعلا حقيقيا وتصوره بالصورية لا يوجبان يكون
الاسناد اليه حقيقة وايض الاستعارة بالكناية عنده من اقسام المجاز اللغوى فيكون المسند اليه فى هذا التركيب

لسبب عادى لم

مجازا مع انه قائل بان المراد منه معناه الحقيقي با دعاء انه من افراد المشبه به وادعاء ذلك لا يوجب كونه مجازا

وفي ذلك كلام طويل لا يسعه المقام ثم ان صاحب المفتاح لا يقول بلزوم التخييلية للمكنية وان هذا التركيب مما اشتمل على

المكنية فقط فما ذكره العضد من ان الاستعارة تخييلية لا يجري ما فيه الرابع ان يكون استعارة تمثيلية بان يشبه

الصورة الحاصلة من قولك انبت الله البقل بالصورة الحاصلة من قولك انبت الربيع البقل واستعارة الثاني للاول كما شبه

صورة المتردد في امر بصورة المتقدم والمتاخر واستعار الالفاظ الدالة على الثاني للاول وهذا الوجه وان كان محتملا

الا انه لم ينقل عن احد من علماء العربية قال والحقيقة الشرعية الخ اقول لا كلام في وجود الحقيقة اللغوية

كالانسان والفرس ولا في الحقيقة العرفية العامة كالدابة التي في الاصل لما يدب على الارض المخصوصة عرفا بذات القوائم

الاربع ولا الخاصة لكل طائفة انما الذي وقع فيه الخلاف وطال فيه التشاجر بين الاصوليين هو الحقيقة الشرعية

والمراد بها اللفظ الذي وضعه الشارع لمعنى بحيث اذا اطلق فهم من يتكلم على اصطلاحه المعنى المنقول اليه بلا قرينة

كالصلوة للاركان المخصوصة بعد كونها في اللغة للدعاء ونحوها من الالفاظ المذكورة ولم تثبت شرعا فهي موضوعة

للمعنى الشرعي بوضع الشارع او انها في كلامه مجاز في المعنى الشرعي وفائدة الخلاف تظهر عند اطلاق الشارع لفظا منها

مجردا عن القرينة محتملا للمعنى اللغوي والشرعي فهل يحمل ح على المعنى اللغوي او الشرعي فان قلنا بثبوتها يحمل على

المعنى الشرعي والا فعلى اللغوي ولا استاد للكل هذا المقام وان الحقيقة الشرعية انكانت للمتشرعة اي لاهل الشرع

فهي ثابتة اي ثابتة ثبوتا شائعا بلا خلاف لانها حقيقة عرفية بالنظر اليهم بكثرة تداولها فيما بينهم لمسيس حاجتهم

حاجتهم الى التعبير عنها فهي بحيث لو اطلقت في كلامهم من غير قرينة يتبادر منها المعاني الشرعية فتحمل في كلامهم عليها

واما الحقيقة الشرعية للشارع بمعنى ان الشارع نقلها الى هذه المعاني بحيث تحمل في كلامه مجردة عن القرينة عليها ففيه

كلام ينشأ من عدم الدليل على ذلك وقد يراء في الفاظ ثبوتها التبادر هذه المعاني الى الفهم عند سماع هذه الالفاظ علامة له

من دون قرينة والتبادر دليل الحقيقة وفيه نظر فان تبادر هذه المعاني الى الفهم عند سماع هذه الالفاظ انكان

بالنظر الى اطلاق الشارع فممنوع بل اول المبحث وانكان بالنظر الى اطلاق المتشرعة فلا يفيد لان اللازم ح كونها

حقائق عرفية لهم لا حقائق شرعية واما القاضي الباقلاني فقد نفى وجود الحقائق الشرعية واختلف في تقرير مراده

فقيل انه اراد انها مجازات لغوية لم تبلغ رتبة الحقيقة فلم تغير فلا يقال شرعية وقيل انه اراد انها مستعملة

في معانيها

في معانيها اللغوية والزيادة غير داخلة في معانيها فهي مبقاة على المعاني اللغوية والتفسير الثاني باطل لان الصلوة
لو كانت باقية في المعنى اللغوي وهو اما الدعاء او الاتباع لما صح اطلاقها حال عدمهما كما في صلوة الاخرس والمنفرد الذي
لا دعاء في الاول ولا اتباع في الثاني فان قلت لا وايضا يبطل القطع بانها حقائق في المعاني الشرعية لفهمها بلا قرينة قلنا
ذلك في عرف المتشرعة والكلام في عرف الشارع وهي يجوز ان تكون فيه مجازات لم تبلغ رتبة الحقيقة واقول يمكن ان
يستدل على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية بان بقاء الاصل عدم نقل الشارع تلك الالفاظ عن معانيها اللغوية وكونها حقائق
يستلزم النقل المخالف للاصل فيترك فان قلتم خالفنا الاصل للدليل قلت دليلكم لا يتم فلا يخالف الاصل لاجله استدل النافون
للحقيقة الشرعية بانها لو وقعت لما كان القران عربيا والتالي باطل اما الاولى فلانها على ذلك التقدير غير عربية لان العربي هو ما
وضعه العرب لا غيرهم مع اشتمال القران عليها فيلزم من ذلك عدم عربيته لان ما بعضه خاصة غير عربي غير عربي واما الثانية فلان القران
عربي لقوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا والجواب بمنع الملازمة قوله هي على ذلك التقدير غير عربية قلنا فانها تكون حقائق شرعية
مجازات لغوية والمجازات الحادثة وان لم يسمع احادها عن العرب عربية لتجويز العرب نوع العلاقة كاطلاق لفظ الجزء على
الكل المصحح لاطلاق الصلوة على المجموع مجازا ونحوه سلمنا عدم عربيتها لكن لا نسلم ان القران بكليته عربي والاية لا تدل على ذلك
فان الضمير في قوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا يعود الى السورة وبعض القران قران لاشتراك الكل والجزء في المعنى المصحح للاطلاق
كما في الماء حيث يطلق على بعضه كماء البحر وعلى مجموع المياه واذا ثبت هذا لم يلزم من كون القران عربيا بالكلية كذلك فان فرض وقوع
مثلها فيه سلمنا عربية المجموع وعدم عربية هذه الالفاظ لكن لا نسلم خروجه بهذه الكلمات عن العربية فان الشعرات النادرة
البيض في الفرس الاسود لا تخل باطلاق الاسود عليه غايته ان اطلاق العربي على القران يكون على سبيل المجاز والاطلاق وان كان
الاصل فيه حقيقة لكن قد يرتكب المجاز لدليل بعينه وهو الدليل على ثبوت الحقائق الشرعية وقد عرفت بانه ق [illegible] مد ظله قدسه
المعرب كمشكوة وسجيل دون ابراهيم فانه علم اقول المعرب هو اللفظ الذي وضعه غير العرب لمعنى ثم استعمله العرب بناء على ذلك
الوضع واجروا عليه احكام كلامهم من دخول اللام والاضافة ونحوهما وقد اختلف في وقوعه في القران فالاكثر على وقوعه فيه وهو الحق
وذهب جماعة الى عدم الوقوع لنا ان المشكوة من اللغة الهندية والسجيل والاستبرق من اللغة الفارسية والقسطاس من
اللغة الرومية وكل منها قد تصرف فيه العرب واجروا عليه احكام كلامهم من التنوين ودخول اللام ونحوهما وليس المعرب الا هذا
مع انها واقعة في القران لا يقال يجوز ان تكون هذه الالفاظ مما اتفق فيه اللغتان كالصابون والتنور لانا نقول نحن ندعي الظهور

في ذلك لا القطع وما ذكرناه يعينه والاحتمالات البعيدة انما تضر في القطع لا الظهور وقالوا قال ءاعجمي وعربي وكرسفهما
للانكار فيكون المعنى نفي كونه منوعا الى نوعين ووجود المعرب يثبت كونه كذلك فيكون منفيا قلنا ليس المراد نفي التنويع كما
ذكرتم وانما المراد نفي كونه اعجميا والمخاطب عربيا لا يفهمه يدل على ذلك سياق الآية اعني قوله ولو جعلناه قرانا اعجميا لقالوا لولا
فصلت آياته ءاعجمي وعربي الآية فانه يدل على انه لو انزل اعجميا لتمسكوا بكونهم عربا لا يفهمون الكلام الاعجمي وهذا صريح في ان
المراد نفي كونه اعجميا لا يفهم مع كون المخاطب عربيا وهذه الالفاظ كانت مفهومة لهم فلا يفيد فيه بحث الانكار سلمنا
ان المراد نفي التنويع من الاعجمي والعربي فنقول هذه الالفاظ لما صارت بسبب التعريب ملحقة بكلام العرب صح ان القرآن عربي
مشتمل على غير العربي الذي هو الاعجمي الصرف فتامل ثم انك بما تلونا عليك من معنى المعرب وانه الذي وضعه غير العرب لمعنى ثم
استعمله العرب فيه بناء على ذلك الوضع وتصرفوا فيه بادخال اللام ونحوه يظهر لك انه انما يتحقق في اسماء الاجناس دون الاعلام فانها
باعتبار الوضع العلمي ليست مما وضعت في اصل اللغة انما هي باوضاع حادثة متجددة والكلام فيما هو من الموضوعات بحسب اصل اللغة
وايضا عدم تصرف العرب في الاعلام بشيء من تصرفاتهم يقتضي عدم تعريبها فلا يكون من المعرب في شيء فالاستدلال باتفاق النحاة على منع
صرف ابراهيم للعجمة والعلمية مع وقوعه في القرآن لا يتم اذ استعمال العرب له في معناه ليس باعتبار الوضع الاصلي بل باعتبار الوضع العلمي
الذي لا يتحقق التعريب فيه قال مسئلة الواو العاطفة لمطلق الجمع اقول هنا حروف يحتاج الى بيانها فمنها الواو العاطفة
وقد اختلف فيها فالمشهور وهو الحق انها للجمع المطلق اي اشتراك المعطوف والمعطوف عليه اما في الثبوت نحو ضرب زيد واكرم عمرو
واما في حكم نحو ضرب زيد وعمرو او في ذات نحو ضرب وقام زيد من غير ان يكون فيها دلالة على حصولهما في زمان واحد وهو
المعبر عنه بالمعية او زمانين مع تأخر ما دخلت هي عليه وهو المعبر عنه بالترتيب وان كان كل منهما محتملا في الوجود وذهب جماعة من البصريين
والكوفيين ومنهم الفراء والعرالي الى انها للترتيب اي تفيد بنفسها تأخر ما دخلت هي عليه وقال قوم انها للمعية بمعنى افادتها حصول
المتعاطفين في زمان واحد فهما لم يقل به احد لنا على المذهب المشهور وجوه منها نص اهل اللغة على ان الواو للجمع المطلق
من غير ترتيب حتى قال ابو علي الفارسي اتفق اللغويون والنحويون البصريون والكوفيون على انها للجمع المطلق وذكر سيبويه
في خمسة عشر موضعا من كتابه انها للجمع المطلق ومنها ان اهل اللغة قالوا ان واو العطف في الاسماء المختلفة كواو الجمع في الاسماء المتفقة
لانهم لم يتمكنوا في جمع الاسماء المختلفة بواو الجمع استعملوا فيها واو العطف فقولك جاءني زيد وعمرو وبكر بمنزلة قولك جاء
الزيدون فكما ان الثاني لا يفيد الا الاشتراك في الحكم من غير افادة ترتيب فكذا الاول المشتمل على واو العطف فان قيل اشتراك

الواوين

الواوين في ان كلا منهما تفيد الاشتراك في الحكم لا ينفي افادة الواو العاطفة فائدة زايدة عليه وهو الترتيب قلنا نص بعض اهل
اللغة على اتحاد فائدتهما من غير زيادة يدفع هذا الاحتمال ومنها ان الواو قد تستعمل في كلام من يوثق به فيما يمتنع معه
الترتيب كقولك تقاتل زيد وعمرو فان التفاعل يقتضي صدور الفعل عن الفاعلين معا من غير ترتيب وهو المعتبر في مفهومه فيكون
فتكون الواو فيه لغير الترتيب والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة في غير الترتيب فلا يكون حقيقة فيه دفعا للاشتراك
ومنها الواو قد وردت مع القبلية كما تقول جاءني زيد وعمرو قبله ومع البعدية كما تقول جاءني زيد وعمرو بعده ولو كانت
للترتيب للزم التناقض في الاول لفهم بعدية عمرو من الواو وقبليته من لفظ قبل والتكرار في الثاني لفهم البعدية من الواو ايضا و
الثاني باطل لوقوع هذا في كلام من يوثق بهم والاصل في الاطلاق الحقيقة اقول في الدليل شيء وذلك ان الواو لو كانت ظاهرة في
الترتيب لا يلزم التناقض مع التصريح بالقبلية فان معنى ظاهر اللفظ قد يتخلف لقرينة ولا التكرار مع البعدية فان التصريح
يفيد النصوصية ثم ان ما ذكرنا من تقرير الدليل هو ظاهر العبارة ولها محمل آخر ذكره المص في الحاشية حيث قال وللعبارة محمل آخر
وهو ان يكون المراد انها وردت في القرآن مع قبلية مدخولها تارة وبعديته اخرى كما قال تعالى ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة
وفي آية اخرى قولوا حطة وادخلوا الباب سجدا ولو كانت للترتيب لتناقضا اذ القصة واحدة ولقائل ان يقول يجوز ان يكون
استعمالها في الاثنين لمطلق الجمع مجازا ويكون كل منهما قرينة مجازية الاخرى فان التاسيس خير من التاكيد انتهى وحاصل الدليل
على هذا المحمل ان الواو قد وردت في قصة واحدة مرة مع بعدية مدخولها واخرى مع قبليته كما في قوله تعالى وادخلوا الباب سجدا وقولوا
حطة مع قوله تعالى قولوا حطة وادخلوا الباب سجدا وهذا ينفي كونها للترتيب فان الواو لو كانت للترتيب لتناقض الكلام كما
لا يخفى وهو باطل وخاصة كلام الله تعالى ثم الاعتراض في الحاشية يمكن دفعه بانها اطلقت في هاتين الآيتين على مطلق الجمع والاصل في
الاطلاق الحقيقة فان قالوا الاصل قد يخالف لدليل ونحن قد اقمنا الدليل على كونها للترتيب قلنا ادلتكم غير تامة بل مردودة
باجمعها فلا يخالف الاصل لاجلها ومنها ان الواو قد تصدق في صورة يعلم صدور الفعل من المتعاطفين معا من غير ترتيب فانه
اذا جاء زيد وعمرو في وقت واحد يصدق قول القائل جاء زيد وعمرو بالاجماع ولو كانت للترتيب لكان هذا القائل كاذبا في
هذا القول فقد اطلقت مع عدم الترتيب والاصل في الاطلاق الحقيقة والفرق بين هذا الدليل وما قبله ان الاول يدل على عدم
الترتيب بسبب ورود الواو في كلام يمتنع معه الترتيب وهذا يدل عليه بسبب ان المتكلم بها في حال لا ترتيب فيه فاختلفا صورة وان
يوجد ما قلنا في الحاشية ومنها انه لما نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله سألت الصحابة النبي صلعم ابهما نبدأ فقال

ابدءوا بما بدأ الله به فلو كانت الواو للترتيب لما خفي عليهم ذلك لانهم اهل اللسان واعلم ان الخصم قد استدل على كونها للترتيب
بقوله صلعم ابدءوا بما بدأ الله به فلو كانت الواو للترتيب لما خفي عليهم ذلك فان هذا الكلام منه صلعم يدل على ان وجوب الابتداء هنا مرتب على ابتداء
الله تعالى به ولو لم تكن الواو للترتيب لما كان ابتداؤه تعالى علة لوجوب ابتدائنا وهو مردود بان المستفاد من قوله صلعم ابدءوا بما بدأ
الله به ترتب وجوب الابتداء على مطلق ابتدائه تعالى لا على ابتدائه تعالى من حيث ان ما بعده معطوف عليه بالواو ليلزم ما ذكرتم
هكذا ذكره المحقق الشريف في حاشيته على شرح العضد واعترض عليه بعض المتأخرين بان ماهية الابتداء من حيث هي لا تصلح علة
لوجوب شيء والنبي صلعم رتب وجوب ابتدائنا على ابتدائه تعالى فتعين ان يكون علة الوجوب هو الابتداء الخاص اعني الابتداء بطريق
العطف وبه يتم كلام الخصم وفيه نظر فان عدم علية الابتداء المطلق لا يوجب علية الابتداء الخاص اعني الابتداء بطريق العطف فان الظاهر
لما كان غالبا شدة الاهتمام به فيمكن ان يكون فهم الوجوب منه او نقول يجوز ان يكون حصل بالوحي ان تقديمه لوجوب
الابتداء او يكون وجوب الابتداء به مستفادا منه لا من ابتدائه تعالى به فتأمل واقول بعد التسليم يكون دلالة الترتيب من خارج
والكلام في الاستفادة من اللفظ قال مظ واستفادة الجمع الخ اقول القائلون بان الواو للترتيب استدلوا على
ذلك بدليلين الاول لو ان الجمع مستفاد من جوهر اللفظ بدون الواو العاطفة فان الذي يقول جاءني زيد عمرو بدون الواو
يفهم من كلامه اجتماعهما في المجيء فلو لم تكن الواو للترتيب لم يكن لذكرها فائدة والجواب بالمنع فانا لو لم نعطف بالواو لم يحصل
الجمع قطعا لانه يحتمل ح ان يكون الاول مضروبا عنه بالثاني فلا بد من الواو لدفع هذا الاحتمال ومثل ذلك فائدة عظيمة وايضا الفهم من
دون العطف بالدلالة القطعية لعقلية وهم قد لا يكتفون بها وايضا الدلالة العقلية قد لا تكون مقصودة بخلاف الوضعية فبالعطف يعلم انهما
مقصودان الثاني قالوا لما امر ابن عباس بتقديم العمرة على الحج انكر الصحابة عليه ذلك وقالوا ان الله تعالى قال واتموا الحج والعمرة لله ولولا ان الواو
للترتيب لما انكروا عليه لان المقصود ح الاتيان بهما معا من غير ملاحظة تقديم احدهما مع انهم اهل اللسان والجواب عن الدليل من وجهين
الاول ان انكارهم عليه معارض بامره بتقديم العمرة ولو كانت للترتيب لما امر بذلك مع ان اصالته في اللسان ليس اقل من احد الا
يمكن وصوله الثاني ان امره بتقديم العمرة ادل على عدم الترتيب من دلالة انكارهم عليه فان انكارهم عليه يجوز ان يكون لاجل انهم فهموا
من الواو الجمع المطلق اعني وجوب اتمام العمرة والحج سواء كان بتقديم العمرة ام بتاخيرها فامره لهم بتقديم العمرة رفع للعموم وتخصيص
باحدهما بدونه فكان محلا لانكارهم وفي الحاشية يتفرع على هذا الخلاف مسائل منها ما لو قال وكلتك في بيع داري وعبدي
فلا يجوز بيعهما معا ولا تقديم بيع العبد على الثاني بخلاف الاول ومنها لو قال ان كلمت اخاك واباك فانت علي كظهر امي فيجوز

تحليلهما مطه

تكلمهما مطلقاً على الاول ويشترط تأخير تكلم الاب على الثاني انتهى وبيانه في الاول ان الوكيل لا يتخطى النحو الذي وكل فيه
فعلى الترتيب كان موكلاً في بيع الدار مقدماً على بيع العبد فلا يجوز له التخطي عن ذلك واما الثاني فيبنى على القول بصحة الظهار
مكرراً معلقاً على شرط لا صفة كما هو المشهور بين علمائنا والا فهو فاسد من اصله وعلى الصحة فالشرط المعلق عليه الظهار
هو تكلم الاخ اولاً ثم تكلم الاب فلا يقع بتكلم الاب مقدماً او بتكلمهما معاً وعلى القول بعدم الترتيب يقع مطلقاً قال مط
والفاء للتعقيب الخ اقول الفاء تفيد التعقيب اي كون ما دخلت عليه عقيب ما قبلها وهو في كل شيء بحسب ما يمكن في
ذلك الشيء فتعقيب دخلت البصرة فبغداد غير تعقيب دخلت المسجد فالدار وكذا تعقيب تزوج فولد فانه ليس المراد ان الولادة
وقعت عقيب التزويج بلا فصل زمان لاستحالة ذلك عادة بل المراد انها حصلت بعده بما يجب ما يمكن في حصوله بعده من الزمان وانما
قلنا انها للتعقيب لاجماع اهل اللغة على ذلك ويمكن ان يستدل عليه بوجوب وقوعها في الجزاء اذا لم يكن فعلاً نحو من دخل
داري فله درهم فان الجزاء لما كان متأخراً عن الشرط فلا بد وان يكون الداخل عليه لفظ يفيد التعقيب والتأخير فتكون
الفاء للتعقيب ثم ان التعقيب ينقسم الى قسمين حقيقي كقولك جاء زيد فعمرو واذا جاء بعده بغير مهلة وذكري وهو عطف مفصل
على مجمل نحو ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي وقوله تعالى فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة ونحو
ذلك فان قيل لو كانت الفاء للتعقيب لافادته في قوله تعالى ولا تفتروا على الله كذباً فيسحتكم بعذاب والثاني باطل لان الاسحات
لا يقع عقيب الفرية لكونها في الدنيا والاسحات بالعذاب يكون في الاخرة ولافادته في قوله تعالى وكم من قرية اهلكناها فجاءها
باسنا فان مجيء الباس هو الاهلاك لا انه متعقبه والجواب عن الاول ان استعمال الفاء هنا لغير التعقيب على سبيل المجاز
لانها للتعقيب كما ذكرنا بالدليل المتقدم وكونها حقيقة في غيره مستلزم للاشتراك والمجاز خير منه والفائدة في ذلك المبالغة
في قرب وقوع مدخولها فان وعيده لما كان غير متوقع تخلفه كان الموعود به بمنزلة الواقع فمدخولها وان كان متوقعاً
الا انه لما كان بوعيده تعالى كان كالواقع للتعقيب لما قبله وعن الثانية من وجهين احدهما ان المراد اردنا اهلاكها
والتعبير عن الارادة بالفعل كثير في كلام العرب كقوله تعالى واذا قرأت القرآن فاستعذ وامثاله ولا شك ان مجيء الباس
متعقب للارادة الثاني ان التعقيب فيها ذكري اي ذكر مفصل بعد مجمل وهو قسم من التعقيب الذي هو مفاد الفاء كما عرفت ونظيره
هذه الاية قوله تعالى يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فانه لا تعقيب بينهما والجواب بالوجهين المذكورين قال مط
والباء للمعان الخ اقول اختلفوا في ان الباء هل وردت للتبعيض ام لا فاكثر علمائنا والشافعية على انها وردت

للتبعيض وانكر الحنفية والشافعية المالكية ذلك ومحل الخلاف دخولها على متعلق فعل متعد بنفسه كما في الاية الكريمة
واما اللازم فقد اتفقوا على عدم كونها فيه للتبعيض وانها للالصاق واستدل الاستاد المعظم على كونها للتبعيض بما رواه
زرارة ابن اعين في الصحيح قال قلت لابي جعفر ع الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الراس وبعض الرجلين
فضحك وقال يا زرارة قاله رسول الله ص ونزل به القران من الله تع لان الله عز وجل قال يقول فاغسلوا وجوهكم فعرفنا
ان الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال وايديكم الى المرافق فوصل اليدين الى المرفقين بالوجه فعرفنا انه ينبغي لهما ان يغسلا
الى المرفقين ثم فصل بين الكلامين فقال وامسحوا برؤسكم فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الراس لمكان
الباء ثم وصل بين الكلامين الرجلين بالراس كما وصل اليدين بالوجه فقال وارجلكم الى الكعبين فعرفنا حين وصلهما
بالراس ان المسح على بعضهما ثم فسر ذلك رسول الله للناس فضيعوه وهذا الكلام نص على ان الباء تكون للتبعيض وهو وان
لم ينهض حجة على مخالفينا الا انه يكفينا في اثبات ذلك واستدلت الشافعية على ذلك بالفرق المعلوم بين قولنا مسحت
براس اليتيم وبين مسحت راس اليتيم فان الاول يقتضي التبعيض والثاني الشمول واجيب بانه ليس الفرق بين القولين
بسبب ان الباء تفيد التبعيض فيما دخلت عليه والشمول فيما لم تدخل عليه بل ان الباء فيهما للالصاق والفرق بينهما ان راس
اليتيم مع الباء بمنزلة الة المسح وبدونها محل المسح واقتضاء الاول التبعيض باعتبار ان الالة لا يشترط استيعابها في المسح
بل المعتبر منها قدر ما يحصل به المقصود وبيانه ان المسح هو اللمس بباطن اليد فاليد الة والممسوح محل الفعل والالة ليست
مقصودة وانما هي واسطة في ايصال الفعل الى المحل فلا يجب استيعابها بل يكفي منها ما يحصل به المقصود فاذا دخلت الباء على
محل المسح كقولك مسحت براس اليتيم صار تشبيها بالالة فلا يشترط استيعابه بالمسح لان المقصود ح اثبات صفة الالصاق
والمحل وسيلة اليه فيكتفي منه بقدر ما يحصل به المقصود الذي هو الالصاق وهو يحصل بالبعض فاستفيدت البعضية من ذلك
لا من وضع الباء لها وفيه نظر فانا نفهم البعضية من ذلك القول والاصل عدم كونها من غير الباء فتامل ويمكن ان يستدل على
كونها للتبعيض بما نقله ابن مالك في قوله شربن بماء البحر ثم ترفعت وبما نقل عن الفارسي في قوله فلثمت فاها اخذا بقرونها
شرب النزيف ببرد ماء الحشرج والى التبعيض ذهب الكوفيون وقد اصر الاصمعي على مجيئها للتبعيض في نقضهم وتبعهم
مع انه اشد انسا بكلام العرب واعرف بمقاصدهم وذهب اكثر النحاة والمفسرين الى انها في قوله تع عينا يشرب
بها عباد الله للتبعيض وذكر صاحب القاموس للباء معان متكثرة وعد من تلك المعاني التبعيض وذكر ابن هشام في

كتابه

كما بمعنى اللبيب ان الباء تجيء لاربعة عشر معنى وعد التبعيض من تلك المعاني قالوا انكر سيبويه مجيئها للتبعيض في
سبعة عشر موضعا من كتابه وكذلك ابن جني فانه قال ان ذلك لا يعرفه اهل اللغة ولم ينقل عنهم قلنا اما نحن معاشر
الامامية فلا نعتبر انكار سيبويه وابن جني مجيئها للتبعيض بعد ورود ذلك صحيحا عن ائمتنا عليهم السلام الذين هم الاصل والمرجع
والمعتمد واما الشافعية فلهم ان يجيبوا عن ذلك بان انكارهما لذلك كالشهادة على النفي فلا تسمع وبعد التسليم فعارض
بما نقل عن غيرهما والترجيح معهم لان مدعي الورود اكثر واعلم ان في قول المص فلا عبرة تعريضا بالعلامة ره حيث
رجح في بعض كتبه عدم كونها للتبعيض بانكار سيبويه كما ذكر ذلك في الحاشية قال المص فصل المشتق فرع الخ اقول
قد عرفت ان الالفاظ قسمان جامدة ومشتقة والكلام هنا في المشتق منها ويشترط فيه ان يكون له اصل لانه لو كان
في اصل اللغة منفردا بنفسه غير ماخوذ من غيره لم يكن مشتقا وان يكون موافقا لاصله في حروفه الاصول لا الزوائد فان
الاصالة والفرعية لا بد فيهما من ذلك وتفصيل المقام ان المشتق ان اعتبر فيه موافقته لاصله في حروفه الاصول اي
بجوهرها مع الترتيب الخاص وموافقته له في معناه بان يكون فيه معنى الاصل اما وحده كالمقتل من القتل او مع زيادة
كضارب من الضرب او مع نقيضه كالضرب من ضرب على راي الكوفيين فهو المشتق بالاشتقاق الاصغر والا فان اعتبر
فيه موافقته له في حروفه الاصول فقط مع التناسب في المعنى نحو كنى من النيك وجبذ من الجذب فهو المشتق با
لاشتقاق الصغير والا فان اعتبر فيه مناسبته له في الحروف الاصول كتقارب المخرج ومناسبته له في المعنى فهو الاكبر
والا فلا اشتقاق كحبس من المنع وقعد من الجلوس فظهر ان الاول يعتبر فيه الموافقة في الحروف الاصول والترتيب في
المعنى والثاني يشترط فيه الموافقة في الاصول لا الترتيب مع مناسبة المعنى والثالث المناسبة فيهما ثم ان المناسبة في المعنى
المعتبرة في الثاني والثالث مراد منها ما هو اعم من الموافقة فيه نحو جبذ من الجذب والمناسبة فقط نحو كنى من النيك
المتناسبين في الاخفاء اذا عرفت هذا فاعلم ان تعريف المص يمكن تطبيقه على المشتق بالاشتقاق الاصغر والصغير لكنه في
الحاشية قيده بما يخصه بالاصغر قال فيها فالمراد بالموافقة الجوهرية والترتيبية معا فخرج المشتق بالاشتقاق
الصغير وغيره ودخل المصدر الميمي كالمقتل من القتل واما المعدول فان قلنا باشتقاقه فلا كلام والا فان شرطنا
في الفرع مخالفة الاصل في المعنى في الجملة خرج لكن يخرج الميمي ايضا وان لم نشترطها دخل وقد يخرج بان المراد با
لاصل المصدر فيستقيم الحد لا يقال ماضي الخوف وامره لا يوافقانه للقلب والنقص لانا نقول ظاهرا بهما المانع لا يدفع الموافقة

في الاصل انتهى وانما خص التعريف بالاصغر لانه المتبادر عند اطلاق المشتق كما هو مجزوم به للمتتبع هذا و الاولى ذكر قيد
الموافقة في المعنى ايضا لاعتبارها فيه كما عرفت وكانه لظهوره لم يذكره او لاستلزام الموافقة في الحروف الاصول لها وحاصل التعريف
ان المشتق فرع وافق الاصل بالحروف الاصول والترتيب والمعنى فبقيد الموافقة في الحروف يخرج المشتق بالاشتقاق الاكبر وما هو موافق الاصول
في الحروف الزائدة كالاستخراج والاستدخال وقيد الترتيب يخرج المشتق بالاشتقاق الصغير ويدخل المصدر الميمي كالمقتل من
القتل فيه لكن يبقى الكلام في المعدول كعمر هل هو مشتق ام لا فان قلنا باشتقاقه كما صرح به بعضهم فلا كلام لصدق الحد عليه و
ان قلنا بعدمه فان اعتبرنا المخالفة في المعنى بوجه خرج المعدول من التعريف لانهم صرحوا بان المعدول يشترط فيه الاتحاد في المعنى
لكن يخرج الميمي ايضا لعدم الاختلاف فيه وان لم نعتبر ذلك واكتفينا باصل الموافقة بالمعنى الشاملة للمتغير والمتحد دخل في الحد
وكان الحد غير مانع وقد يخرج بارادة المصدر من الاصل في التعريف واعلم ان الاشتقاق قد يحد باعتبار فيقال هو ان تجد بين
اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فيرد احدهما الى الاخر فان اريد بالتناسب التوافق فقط كان حد الاشتقاق الاصغر فان
التوافق في التركيب يراد منه الموافقة في الاصول والترتيب وان اريد الاعم بحيث يكون التناسب في التركيب متناولا للمثل حيث
من الجذب كان تعريفا للاعم وقد يحد باعتبار العمل فيقال هو ان تاخذ من اللفظ ما يناسبه في التركيب فتجعله دالا
على معنى يناسب معناه ثم ان تعريف المص للمشتق يعلم منه تعريف الاشتقاق بانه موافقة فرع لاصل في حروفه الاصول و
حده باعتبار العلم كما لا يخفى فان المراد ادراك موافقة فرع الخ قال مط وانواعه خمسة عشر اقول لا بد في
الاشتقاق من مغايرة بين لفظي المشتق والمشتق منه لان الاصالة والفرعية لا يتصور ان بدون ذلك والا كانا متحدين
في اللفظ فلا اصالة ولا فرعية لا يقال فلك جمعا ومفردا واحد فلا مغايرة لانا نقول المغايرة حاصلة فان الضمة مفردا
غيرها جمعا ثم ان التغير اما بزيادة او نقيصة وكل منهما اما بحرف او حركة فوجوه التغيير اربعة وكل مشتق فقد يقع فيه اثنان و
قد يقع ثلثة وقد يقع اربعة فما يقع واحدا اربعة اقسام لان الزيادة اما حرف فقط نحو كاذب من الكذب او حركة فقط كنصر من
النصر والنقصان اما بحرف فقط كخف من الخوف او حركة فقط كالضرب من ضرب على راى الكوفيين وما يقع فيه اثنان ينقسم
الى ستة لانه اما بزيادة حرف وحركة كضارب من الضرب او نقصانهما كعد من الوعد او زيادة حرف ونقصان حرف كدهان
من الدهانة او زيادة حركة ونقصان حركة كحذر من الحذر او زيادة حرف ونقصان حركة كعاد من العدد او بالعكس كخذ
من الاخذ وما يقع فيه ثلثة ينقسم الى اربعة اقسام لانه اما بزيادة حرف وحركة ونقصان حركة نحو اضرب من الضرب او زيادة
حركة

الاصول م

وادوار ونقصها ... م

حركة وحرف ونقصان حرف نحو خاف من الخوف او نقصان حرف وحركة مع زيادة حركة نحو عد من الوعد او نقصان

حرف وحركة مع زيادة حرف نحو كال من الكلال وما يقع فيه اربعة قسم واحد نحو ارم من الرمي فهذه خمسة عشر نوعا من

التغييرات اللفظية للاشتقاق و شرط ولا يلزم بقاء المعنى اه اقول لا كلام في ان اطلاق المشتق على شيء

حال قيام المشتق منه به كالضارب لمن كان يضرب بالفعل حقيقة كما لا كلام في ان اطلاقه على الشيء قبل قيام المشتق منه

به كالضارب لمن سيصدر منه الضرب مجاز انما الخلاف والنزاع في اطلاق المشتق بعد انقضاء المشتق منه كاطلاق الضارب

على من سبق منه الضرب وقد اختلفوا في ذلك على مذاهب الاول انه لا يشترط مطلقا وهو الحق عند اصحابنا واكثر المعتزلة

وبه قال ابن سينا من الحكماء الثاني انه يشترط مطلقا وهو مختار الفخري والبيضاوي واكثر الاشاعرة الثالث التفصيل

فان كان مما يمكن بقاؤه فمجاز بناء على اشتراط البقاء في مثله وان لم يمكن بقاؤه كالمصادر السيالة الغير القارة

الذات نحو التكلم والاخبار فهو حقيقة وان لم يبق المعنى بناء على عدم اشتراط البقاء في مثله والا لم يكن حقيقة في

وقت من الاوقات اذ هو مما لا يمكن بقاؤه المعنى فيه الرابع الوقف وهو مختار الحاجبي والامدي اذا عرفت هذا فقول

ظاهر عبارة المصنف هنا ان النزاع في المشتق مطلقا والمفهوم من عبارات بعضهم ان النزاع في المشتق الذي لا يكون محكوما عليه

كالسارق والسارقة والزاني والزانية قالوا لو لم يكن كذلك لامتنع الاستدلال بالنصوص السابقة زمانا بالنسبة الى من لم يكن سارقا

حال الاطلاق وهو باطل بل المعتبر اتصافه باحد الازمنة الثلثة وقد يفهم من كلام بعضهم ان النزاع في المشتق الذي لا يطرأ على محله

وجود يضاده كالزنا والاكل والشرب ونحوها لا كالسواد والبياض فان اطلاق الابيض على المحل المتصف بالسواد باعتبار

بياض سابق مجاز قطعا وسياتي هذا في كلام المتن اتفقا لنا على عدم اشتراط بقاء المعنى وجوه الاول ان المشتق موضوع لمن حصل له

المشتق منه سواء انقضى منه او كان متلبسا به فيكون اطلاقه على من انقضى منه اطلاقا على معناه الموضوع له فيكون حقيقة لا يقال

لو كان موضوعا لمن حصل له لكان اطلاقه على المتلبس به بالفعل مجازا لانه ممن حصل له ظاهر في الماضي لظهور ان المراد به من

صدر منه المشتق منه اعني المعنى المشترك بين الماضي والحال هذا ولا يخفى ان للخصم ان يمنع كونه موضوعا لذلك ليكون اطلاقه على من

مضى منه حقيقة بل نقول انه موضوع لمن يصدر منه في الحال الثاني انه لو اشترط بقاء المعنى للزم ان لا يصدق المشتق من المصادر

السيالة الغير القارة الاجزاء كالمخبر والمتكلم على احد حقيقة والتالي باطل اما الاولى فلان المبدء المشتق منه كالخبر والكلام

غير قار الذات اي لا يمكن اجتماع اجزائه بل ينقضي شيئا فشيئا فهو قبل حصول اجزائه غير متحقق وبعده منقض واما الثانية فلاتفاق

اهل اللغة على ذلك واذا ثبت هذا فنقول صدق المشتق في هذه المصادر حقيقة مع عدم المشتق منه وانقضائه دليل على عدم اشتراط البقاء في صدقه حقيقة واجيب بالنقض والحل اما الاول فيقال لو تم هذا الدليل لزم ان لا يكون اطلاق فعل الحال المشتق من هذه المصادر كمخبر ومتكلم حقيقة لان اطلاقه حقيقة مشروط بوجوده في الحال بالاتفاق منا ومنكم وبناء على ما ذكرتم لا يمكن وجوده وللمستدل ان يجيب عن ذلك بان الفعل المضارع مجاز في الحال حقيقة في الاستقبال ولا يخفى ما فيه واما الحل فنقول المعتبر في بقاء المعنى انما هو المباشرة العرفية وتحقق باتصال بعض اجزائه من الماضي والمستقبل من غير ان يتخللها فصل بامر آخر فالمتكلم حقيقة لمن يباشر الكلام مباشرة عرفية وكذلك المخبر وامثاله وح فنمنع الملازمة ثم بعد تسليم الدليل ظ انه لا يدل الا على عدم اشتراط البقاء فيما لا يمكن بقائه كالمصادر السيالة ولا يدل على عدم الاشتراط مط كما هو النزاع الثالث انه لو اشترط بقاء المعنى في الصدق حقيقة للزم ان لا يصدق حقيقة المؤمن على النائم والغافل باعتبار الايمان السابق وهو ظ اما الاولى فلان الايمان هو التصور الخاص والنائم حال النوم خال عنه واما الثانية فلانه لو لم يصدق حقيقة وصدق مجازا لصح سلب المؤمن عن النائم لكونه علامة المجاز وهو بط للاجماع على كونه مؤمنا وعدم صحة سلب الايمان عنه واجيب اولا بان النزاع في المشتق بمعنى الحدوث كالضارب و نحوه لا الثبوت كالمؤمن والكافر وثانيا بمنع الملازمة لان التصور امر قلبي حاصل للنفس حالة النوم وان كان هناك ذهول عن حصوله و هذا مردود فان التصور بدون تصور الطرفين ووقوع الايقاع والانتزاع على النسبة ممتنع ووجود ذلك حال النوم والغفلة بعيد جدا الرابع وهو المعتمد في اثبات هذا المطلب ان المشتق قد استعمل فيمن كان متلبسا بالمشتق منه وفيمن انقضى منه ذلك وفيمن سيفعل واطلق على كل واحد منها والاصل في الاطلاق الحقيقة لكن هذا الاصل قد تخلف عنه اطلاقه على من سيفعل لمانع وهو الاجماع على مجازيته فيبقى الاصل معمولا به فيما عداه اعني فيمن انقضى منه ومن كان متلبسا به فيكون المشتق حقيقة في كل منهما لا يقال الاصل ايضا متخلف عمن انقضى منه لقيام الدليل على مجازيته لانا نرد ذلك الدليل فيبقى الاصل سالما وهنا دليل آخر ذكره الحاجبي وحاصله ان اهل اللغة اجمعوا على صحة اطلاق ضارب امس على من انقضى منه الضرب والاصل في الاطلاق الحقيقة وايضا اجمعوا على ان ضاربا في ضارب امس اسم فاعل ولو لم يكن المتصف بالضرب المنقضي فاعلا حقيقة لما اجمعوا على ذلك واجيب عن الاول انهم اجمعوا ايضا على صحة ضارب غدا مع انه مجاز اتفاقا وحاصله ان اجماعهم على صحته مع مجازيته ما يدل على مجازية ضارب امس وفيه نظر فان الخصم متمسك بان الاصل في الاطلاق الحقيقة وتخلف الاصل عن مثل ضارب غدا لمانع اجماعهم لا يوجب تخلفه فيما عداه لا يقال كونه حقيقة يستلزم الاشتراك والمجاز خير منه لظهور كونه ح حقيقة في القدر المشترك بين الماضي والحال فقط اقول لو التزم الخصم ان ضاربا امس حقيقة لم يلزم منه شيء انما ذلك لو استلزم ذلك كون ضارب غدا حقيقة وليس فليس وعن الثاني بان اسم الفاعل نقل في عرف النحاة الى هذه الصيغة باي معنى كان بعد ان كان في اصل اللغة لمن كان متصفا بالفعل ويكفي في صحة نقله الى الصيغة المخصوصة كون ما اطلقت عليه في الجملة باعتبار وقت ما وح فلا يلزم من اجماعهم على ان ضاربا في ضارب

امس

احسن اسم فاعل كونه حقيقة فيمن اطلق عليه واعترض على هذا الجواب بعض المتأخرين بانه يمكن ان يكون مراد المستدل باسم
الفاعل المعنى اللغوي اي اسم من فعل الفعل واجاب بان تحقق الاجماع على ذلك مم فتأمل المقام قال مص والنافي لي
اقول المشترطون لبقاء المعنى استدلوا بادلة اشار المص الى اثنين منها الاول قالوا لو كان صدق المشتق بعد
انقضاء المعنى حقيقة لما صدق نفيه ح والتالي بط اما الاولى فلامتناع اجتماع النقيضين واما الثانية فلان من انقضى
منه الضرب يصدق عليه انه ليس بضارب في الحال وهو يستلزم لصدق النفي المطلق لان صدق النفي الخاص يستلزم صدق
مطلق النفي فيصدق عليه انه ليس بضارب فلا يكون حقيقة لان صحة النفي من علايم المجاز كما بيناه سابقا والجواب ان
في الحال ان كان قيدا للضرب المنفي فلا نسلم ان صدق انه ليس بضارب في الحال يستلزم صدق ليس بضارب مط لكون الضارب
في الحال اخص من الضارب مط ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم وان كان قيدا للنفي على ان يكون المراد انه يصدق النفي المقيد
بالحال وهو يستلزم صدق النفي مط فنقول ان اردتم بقولكم يصدق عليه انه ليس بضارب في الحال انه يصدق عليه نفي الضرب
فيه فهو مم بل عين النزاع وان اردتم انه يصدق عليه في الحال نفي الضرب فيه فهو مسلم ولا يفيدكم فان هذا النفي لا ينافي
ثبوت الضرب له والنفي الذي هو علامة المجاز هو النفي بالكلية المنافي للثبوت وههنا جواب اخر وهو ان قولكم يصدق النفي
النفي المقيد بالحال وهو يستلزم صدق النفي مط ان اردتم به صدقه على الاطلاق لغة فمم بل عين النزاع لان السلب مط
في اللغة يتبادر منه عدم الفعل اصلا وظ انه لا يتحقق في عرف اللغة بمجرد انتفاء الضرب في الحال فقط انه ليس بضارب بلا تقييد
في الحال وانما يقال ليس بضارب في الحال مع التقييد وايضا قد يصدق في اللغة بعض الاشياء مقيدة ولا يصدق مطلقة
فان الاسد يصح اطلاقه على الشجاع بقرينة ولا يصح بدونها وان اردتم به استلزامه له عقلا بناء على ان المقيد يستلزم المط
عند العقل فهو مسلم ح ولا يفيدكم لان النفي المطلق بهذا المعنى لا ينافي الثبوت على الاطلاق فلا ينافي كون اللفظ حقيقة
لان النفي الذي هو علامة المجاز هو النفي بالكلية المنافي للثبوت ومثال ذلك الامثل انه يصدق عقلا ان الانسان ليس بحيوان
بمعنى ان حيوانا ما اي حصة من الحيوان مسلوب عنه بناء على انه ليس بحيوان صاهل ولا خفاء في ان صدق الحيوان عليه حقيقة من حيث
الاندراج وقد اجيب بجواب اخر وهو ان صدق النفي مط لا ينافي صدق الاثبات مط فان نقيض المطلقة الدائمة لا
المطلقة وح فلا يلزم من صدق اطلاق النفي عدم صدق اطلاق الايجاب ولا بالعكس فيبطل الملازمة في الدليل القائلة
بانه لو صدق المشتق بعد انقضائه لما صدق نفيه وهو مردود بانهما موقتتان بالحال عرفا وان كانتا مطلقتين لغة فان

اهل العرف برفع احدهما بالآخر فيقال لمن قال زيد ضارب زيد ليس بضارب ولولا اعتقاد التناقض باراده اتحاد الوقت لما استقام الرد على ان المستدل يقول ان صحة النفي تنافي الحقيقة لكونها من خواص المجاز ولا يضره عدم منافاتها الثبوت الثاني قالوا لو لم يشترط بقاء المعنى المشتق منه في صدق المشتق حقيقة بل كان الصدق حقيقة وان انقضى المعنى المشتق منه لزم صدق الكافر حقيقة على من كان مؤمنا بالفعل باعتبار كفر تقدم على ايمانه وللزم ان يكون اكابر الصحابة كفارا باعتبار كفرهم السابق وهو باطل للاتفاق على عدم جواز ذلك والجواب ان نقول ان اردتم انه لا يجوز الاطلاق لغة فممنوع بل اول البحث وان اردتم انه لا يجوز شرعا فمسلم لكن المنع الشرعي لا ينافي جواز الاطلاق بحسب اللغة وفيه نظر فانه على هذا يلزم ان يكون الاتصاف بالمتقابلين معا حقيقة فيكون مؤمنا وكافرا معا وكذا يكون نائما ويقظانا معا حقيقة باعتبار سبق احدهما وكذا يكون الشيء متصفا بالضدين حقيقة فيكون حلوا وحامضا حقيقة باعتبار سبق احدهما فان قيل لا امتناع في ذلك مع سبق احدهما انما الممتنع اذا اتحد الزمان قلنا الكلام في اللغة وبطلانه فيها معلوم قطعا والحق في الجواب ان نخصص الدعوى ونقول النزاع في اشتراط بقاء المعنى وعدمه انما هو في اطلاق المشتق على المحل الذي لم يطرء عليه وصف وجودي ينافي الاول كالضرب والاكل والمشي ونحوها اما المحل الذي طرء عليه الوصف الوجودي المضاد للاول فان اطلاق المشتق من الوصف الاول عليه ح مجاز لزوال ما كان علة للاطلاق كاطلاق الاسود على المحل المتصف بالبياض باعتبار سبق اتصافه بالسواد وح فالاستدلال على اشتراط البقاء بعدم اطلاق الكافر على من آمن باعتبار كفر سابق على ايمانه لا يستقيم لانه مجاز اتفاقا لطرو الايمان المضاد له فيكون خارجا عن محل النزاع وكذا يكون اطلاق النائم على اليقظان باعتبار سبق نومه واطلاق القائم على القاعد باعتبار سبق قيامه مجازا اتفاقا وكذا اطلاق الحلو على الحامض باعتبار سبق حلاوته ونحو ذلك لطرو المنافي للوصف الاول بخلاف اطلاق السارق على الزاني باعتبار السرقة السابقة واطلاق الزاني على السارق باعتبار الزنا السابق فانه خارج عن محل النزاع لعدم طرو الوصف المنافي للاول وتحرير محل النزاع على هذا الوجه مما ذكره الشهيد الثاني في قواعده وفي بعض كتب المخالفين منسوبا الى المحصول ونقل المص ذلك منسوبا اليه بناء على هذا والا فهو في اختصار المحصول للتبريزي لا فيه اذا عرفت هذا فنقول تفريع بعضهم نفي الكراهة بالماء المسخن بعد برده على هذا الاصل نظرا الى انه بعد البرد يصدق عليه انه مسخن اذ لا يشترط بقاء المعنى في صدق المشتق حقيقة بعيد على ذلك التقدير لطرو البرودة وهو وصف مضاد للاول فيكون اطلاق المشتق منه عليه مجازا وهو يوجب عدم بقاء الكراهة وربما فرع بعضهم على هذا الاصل كراهة الجلوس تحت الاشجار التي من شانها ان تثمر وان لم تثمر في وقت من الاوقات الماضية وهو بعيد جدا اذ ما يتصف بالاثمار في المستقبل مجاز اتفاقا فلا وجه للتفريع نعم لو سبق اثمارها في الماضي

و الا لم يكن مثمرا بالفعل كالذكي هذا واعلم

وان لم يكن مثمرا بالفعل كما لا يخفى هذا واعلم ان التفتازاني خصص النزاع في هذا الاصل باسم الفاعل الذي بمعنى الحدوث
وقد ذكره غيره ايضا لكن لا يخفى انه كما يرفع السند المذكور للخصم يرفع الدليل الثالث الذي ذكرناه سابقا على عدم الاشتراط
وقد اشرنا اليه عند تقريره قال المصنف ولا يشترط الاتصاف بالمبدأ اه اقول اختلفوا في انه هل يشترط قيام المعنى المشتق منه
بالشيء في صدق المشتق عليه ام لا اصحابنا والمعتزلة على عدم الاشتراط وانه يجوز الاشتقاق لشيء والمعنى المشتق منه غير قائم به سواء
قام بغيره كصدق المتكلم عليه تعالى مع قيام الكلام بالشجرة ام لا والاشاعرة على الاشتراط والحاجبي خصص النزاع باسم الفاعل مع قيام
المشتق منه بغيره فانه قال لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره وكذا البيضاوي في منهاجه والحق التعميم كما فعله العلامة
حيث قال ولا يشترط قيام المعنى بما له الاشتقاق وكذا الامدي حيث قال وهل يشترط قيام الصفة المشتق منها بما له الاشتقاق ذلك
مما اوجبه اصحابنا ونفاه المعتزلة واعلم ان النزاع في المشتق من الصفات واما المشتق من الذوات كلابن وتامر فهما لا بحث فيهما
في مثله اتفاقا ثم ان الحكماء موافقونا اهل العدل على عدم اشتراط قيام المشتق منه قال العلامة الدواني ولا يذهب عليك ان قيام
مبدأ الاشتقاق ليس شرطا عند الحكماء في صدق المشتق وليس معنى المشتق ما قام به المشتق منه وقول الاستاد المحقق وان غلب معناه ان
الاتصاف ليس بشرط وان كان الغالب هو الاتصاف واستدل بعض اصحابنا على عدم الاشتراط بان الضارب والمولم يصدق على الشيء
مع قيام المبدأ الذي هو الضرب والالم بغيره فان الضرب والالم هو الاثر الحاصل من الضارب والمولم وهو ليس قائما بهما بل بالمضروب
والمولم وفيه نظر فان الخصم يمنع كون الضرب والالم المشتق منه الضارب والمولم هو الاثر وانما هو تأثير ذلك الاثر وهو قائم بهما اذ لا
شك ان هناك اثرا وانه انما يحصل من تأثير قطعا والاثر قائم بالمفعول والتأثير بالفاعل هذا ويمكن ان يستدل على المطلب بشيئين
الاول ان العالم واخواته من الصفات السبع الثبوتية صادقة على الواجب تعالى وتقدس مع عدم قيام مباديها اعني العلم واخواته
لشيء اصلا لما ثبت في الكلام بالدلائل العقلية القطعية ان صفاته تبارك وتعالى عين ذاته وبانه لو كان عالما بعلم غير ذاته لاحتاج
اليه في حصول صفة العلم وهو مستلزم لاستكماله تعالى بغيره وايضا النص دال على ذلك في قوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم ولو قام به
العلم لكان ذا علم وفوق كل ذي علم عليم فيلزم بمقتضى ذلك وجود من هو اعلم منه تعالى عن ذلك الثاني انه تعالى يطلق عليه الخالق با
عتبار الخلق ولا قيام للخلق به لان الخلق بمعنى المخلوق الذي بعضه جوهر وبعضه عرض قائم به والمجموع غير قائم به تعالى فان قيل
الخلق بمعنى التأثير وهو قائم به تعالى قلنا ليس معناه ذلك والا لزم قدم العالم او التسلسل بيانه ان التأثير ان كان قديما كان الاثر
قديما ايضا لاستحالة الانفكاك بينهما وان كان حادثا احتاج الى التعلق وتأثير اخر لان الحدوث علة الاحتياج الى المؤثر فيكون

مستلزماً لنا شيئاً آخر وهكذا اذ هو التم فان قيل معنى الخلق هو كون الذات متعلقة قدرته بالمقدور وهذا معنى قائم به تعالى وباعتباره
اشتق الخالق له قلنا لا نسلم ان هذا المعنى امر نسبي حادث جاز لهم من ان يكون محلاً للحوادث وان اردتم بقيامه به تعالى تعلقه به من غير
قيام فلا ينفعكم وليس لمشترطي قيام مبدأ الاشتقاق في صدق المشتق دليل يعتمدون عليه في اثبات دعواهم سوى دعوى الاستقراء
قالوا حصل لنا من تتبع كلام العرب حكم كلي بان صدق المشتق على شيء مستلزم لقيام مبدئه به وهو وهم فانا نجد اشياء صادقة
ولا قيام هناك اصلاً وايضاً يلزمهم ان لا يصدق الموجود على ممكن موجود اصلاً فانهم لما قالوا بان وجود كل ماهية ممكنة
عين تلك الماهية فليس الموجود حينئذ قائماً بماهيته على مذهبهم فبناء على اشتراط قيام المبدأ في صدق المشتق ينبغي ان لا يصح اطلاق هيئة
الموجود على شيء لعدم قيام الوجود به وكذا يلزمهم عدم صحة اطلاق الصائت على الشيء لان الصوت غير قائم به وانما هو كيفية
قائمة بالهواء على ما ثبت في محله وكذا يلزمهم عدم صحة اطلاق الواجب على الصلوة الواقعة من العبد لان الوجوب من الاحكام التي
اي خطابات الله تعالى وقد اثبتوا ان خطابات الله تعالى اي الكلام النفسي القديم فالوجوب من الكلام النفسي القديم وهو قائم بالله لا بالصلوات
الحادثة فينبغي عدم صحة اطلاق المشتق عليها ونحو ذلك من المفاسد المترتبة على اصلهم هذا والحق ان للبحث في هذه الاقوال
مجالاً واسعاً فان الكلام في اللغة وهي ليست مبنية على امثال هذه التدقيقات بل مبناها على الظواهر واللغويون لم
يتفطنوا لعينية الصفات ولا لعينية الوجود للماهية ولا لقيام الصوت بالهواء وغير ذلك مما هو عليه فهم لا على ما هو الواقع في نفس الامر
فلا معنى لالزامهم بمثلها نعم دعواهم الاستقراء غير ثابتة كما اشرنا اليه تتمة اصحابنا والمعتزلة على عدم وجوب الاشتقاق
لمن قامت به الصفة المشتق منها فان الكلام قائم بالشجرة ولا يقال انها متكلمة واما الاشاعرة فقد اوجبوا الاشتقاق والاطلاق
لمن قامت تلك الصفة به لنا على ذلك قيام انواع الروائح بالذوات المخصوصة مع عدم الاشتقاق لها والاطلاق عليها
قال المطلب الثالث في المبادي الاحكامية الحكم الشرعي طلب الشارع الخ اقول فرغ من المبادي اللغوية وشرع في المبادي
الاحكامية وبدء بتعريف الحكم الشرعي فالحكم الشرعي اما ان يكون طلب الشارع من المكلف الفعل بحيث يستحق المكلف الذم بمخالفته
او يكون طلب الفعل بحيث لا يستحق الذم بمخالفته واما ان يكون طلب الترك بحيث يستحق المكلف الذم بمخالفته او يكون بحيث لا
يستحق الذم بمخالفته واما ان لا يكون طلب بل تسوية بين الفعل والترك بمعنى ان الشارع جعل الطرفين متساويين بالنظر
اليه قيل والمراد من الذم المستحق هو الذم الشرعي اما بنص الشارع بالذم او بدليله مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان
له نار جهنم لا الذم مطلقاً والا لم يكن مطرداً لصدقه على كثير من الافعال المباحة والمندوبة فانه قد يذم فاعلها على تركها العرف

عرض

عرض دنيوي او نحوه ولا يخفى ما فيه تأمل فان كان طلبا للفعل بحيث يستحق المكلف الذم بمخالفته فهو الوجوب وان كان
بحيث لا يستحق الذم بمخالفته فهو الندب وان كان طلب الترك بحيث يستحق الذم بمخالفته فهو الحرمة وان كان بحيث لا يستحق
الذم بمخالفته فهو الكراهة وان كان تسوية بين الفعل والترك فهو المباح فهذه حدود الاحكام الخمسة واعلم ان قيد
لوصف مقتض لها كما في عبارة المتن ليس للاخراج ولا للادراج وانما هو لازم للتعريف على مذهبنا لان حسن الافعال
وقبحها عندنا معاشر العدلية لما كان لوجوه واعتبارات ثابتة لها في الواقع والعقل قد يطلع على بعضها وقد لا
يطلع واما الشرع فهو متفضل بالكشف عما خفي على العقل كان طلب الفعل وتركه لصفات توجب ذلك قال ط والوضع
ليس حكما الخ اقول يرد على التعريف المذكور اشياء اراد المص ان يجيب عنها فالاول انه غير جامع لخروج الحكم الوضعي
عنه وقد عرفه الغزالي على ما نقله بعض شراح المنهاج بانه تعليق الشارع وربطه شيئا بشيء بجعل احدهما دليلا او سببا
او مانعا او شرطا للآخر كالاجماع لوجوب العمل به والزنا لوجوب الجلد والنجاسة للبيع والطهارة للصلوة ونحو ذلك
فانه لا طلب في شيء منها وهو ظ والجواب ان الخطاب الوضعي مما اختلف في كونه حكما فالمشهور وهو الحق انه ليس بحكم وانما
هو مستلزم له فان جعل الشارع الزنا سببا لوجوب الجلد ليس حكما بل هو مستلزم لوجوب الجلد الذي هو الحكم عند حصول
الزنا واذا كان كذلك فلا يضرنا خروجه عن الحد لعدم كونه من افراد المحدود واما من ادخله في الحكم فقد نظر الى هذا الاستلزام
فحكم بانه حكم ضمنا وجعل المحدود اعم من الضمني والصريح فتدبر الثاني انكم جعلتم التحريم طلب الشارع من المكلف الترك الخ
والترك غير مقدور للمكلف فلا يجوز طلبه والا كان طلبه طلبا للمحال والجواب انا لا نسلم ان الترك لا يصح طلبه قولكم
انه غير مقدور قلنا لا نم ذلك فانه مقدور باعتبار انه يمكن الاستمرار على ترك الفعل بان لا يفعل الفعل وهذا معنى قوله
واثر القدرة الاستمرار عليه اى على الترك بان لا يفعل الفعل وليس المراد من طلب الترك فعل العدم كما توهمتم ليرد انه غير مقدور
الثالث خروج بعض الاحكام المتعلقة بافعال غير المكلفين كما في ان المتوفى عنها زوجها يجب عليها الحداد وان كانت غير بالغة
كوجوب اداء الحقوق من مال الصبي وكالامر بالصلوة لسبع فان ذلك وامثاله مما هو طلب من غير المكلف والجواب ان الطلب
في امثال ذلك من المكلف الذي هو وليه وحاصله انه طلب من الولي اذ غير المكلف في معرض ما طلب منه فلا يخرج عن
التعريف بل داخل فيه لتعلق الطلب بالمكلف الرابع انه يخرج مكروه العبادة عن تعريف المكروه فان المكروه كما يفهم
من تعريف الكراهة هو الفعل الذي تعلق به طلب الترك من المكلف بحيث لا يستحق الذم بمخالفته فهذا لا يشمل العبادة المكروهة

فان الصلوة المندوبة المبتدأة في الاوقات المخصوصة اعني طلوع الشمس وغروبها ونحوهما مما بينه الفقهاء في كتبهم ليس
مما طلب الشارع تركها بل الصلوة الواجبة الواقعة في الحمام ونحوه من المواضع المذكورة في كتب الفروع من المكروه مع
طلب الشارع لها والجواب ان العبادة لما كانت راجحة بجميع اقسامها فهي مطلوبة للشارع ومندرجة تحت الواجب
والمندوب لا غير نعم المكروه له اطلاق اخر غير ما تقدم وهو كونه اقل ثوابا وهو معنى مستحدث ليس من الاحكام الخمسة
المتقدمة لا ينافي الوجوب ولا الندب بل هما يوصف به فقد يكون واجبا وقد يكون مندوبا كما عرفت فلا يلزم من وصفها
به كونها منه وهذا معنى قوله ومكروه العبادة من المندوب لا منه او نقول الكراهة في العبادة ليس بالنظر الى ذاتها لما
عرفت من رجحانها وانما هو بالنظر الى وصف خارج عن ذاتها ككونها في الحمام ونحوه وحاصله ان الكراهة ترجع الى ايقاعها
في الاوقات والامكنة التي لا يليق بهما واما العبادة نفسها ففي المندوب او الواجب وهذا معنى قوله او منه بارجاعها
الى وصف خارج واذا عرفت ما ذكرنا من الجوابين فلا معنى لجعل المكروه بهذا المعنى قسما سادسا للاقسام المتقدمة لدخوله
تحت الواجب او المندوب كما عرفت فالتسديد ليس بتعسف قال مط فصل الى الحكم خطاب الله الخ اقول
الخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل باصطلاح الاصوليين الى الكلام الموجه وهو المراد في هذا التعريف
كما صرح به السيد الشريف في حاشيته على شرح العضد وغيره من المعرفين للحكم بهذا التعريف لكن الابهري قال لا
حاجة في التعريف الى نقله الى هذا المعنى بل يمكن ان يراد به معناه الاصلي ويقال ان الحكم الشرعي هو توجيه الكلام
النفسي نحو المكلف باقتضاء الفعل منه او تركه او تخييره بينهما هذا كلامه ولا يخفى فساده فانه بعد نقله الى المعنى المذكور
واصطلاح الاصوليين عليه لا معنى لكلامه وما ذكره ثانيا من ان النقل خلاف الاصل سيما في التعريفات فمقيد بعدم
الحاجة فاسد فانه بعد تحقق النقل وشيوعه بين الاصوليين وكونه حقيقة عرفية فيما بينهم لا يكون المتبادر منه غيره
بل يكون المتبادر منه هذا المعنى سيما في التعريفات وفي الحاشية الخطاب لغة توجيه الكلام نحو الغير وقد صرح الامدي
وغيره من علماء الاصول بنقله الى الكلام الموجه فقول الابهري لا حاجة الى النقل لا وجه له وانتحال بعض المتأخرين كلامه
مع فساده والرد به على المحقق الشريف عجيب انتهى قلت هذا البعض ذكر ذلك في حاشية الشرح العضدي قال فيها لما سيأتي
في الشرح حيث قال الحكم كما علمت نفس خطاب الله تعالى فالايجاب نفس قوله افعل يلزم تفسير الخطاب بالتوجيه لا بالكلام
الموجه نحو الغير ولا حاجة الى النقل لكن كون الخطاب كلاما نفسيا ولفظيا يقتضي ان يراد منه المعنى المنقول اليه فالاولى ان

لا يرتكب النقل

لا يرتكب النقل لانه خلاف الاصل بل يحمل ارادة الكلام الموجه منه مجازا على انه مجازي له انتهى وانت خبير بان ما
ذكره من قول الشارح بان الايجاب نفس قوله افعل صريح في ان المراد منه الكلام الموجه لا التوجيه الظاهر وانه ليس المراد
من القول المعنى المصدري وايضا ما ذكره من ان الاولى ان لا يرتكب نقله الى الكلام الموجه بل يجعل مجازا وافيد فاسد
كيف وقد صرح ائمة هذا الفن بنقله الى الكلام الموجه والحاصل ان الحكم بان الخطاب بمعنى الكلام الموجه مجازا مما
ينطق بعدم الوقوف على نقله الذي هو مصرح ائمة هذا الفن ثم ان الكلام عند الاشعري يطلق على الكلام اللفظي
الدال بالوضع وعلى مدلوله القائم بالنفس الذي هو الكلام النفسي فالخطاب اما الكلام اللفظي الموجه واما الكلام النفسي
الموجه ولا اشكال في اعتبار الافهام في الاول واما اعتباره في الثاني فلا يخلو من اشكال لان الكلام النفسي لا يقصد منه
الافهام ولا يقع به التخاطب اللهم الا ان يقال في توجيهه انه يقصد من ابرازه الافهام وعلى كل حال فالانسب بمذهب
الاشعري ان يحمل الخطاب في التعريف على الكلام النفسي لا اللفظي لانه ليس بحكم عنده بل دال عليه فاندفع ما يقال ان الفقه هو العلم
بالاحكام الشرعية الفرعية عن الادلة والدليل الشرعي ليس الا خطابه تعالى فلو كان الحكم خطابه تعالى ايضا كان الفقه هو العلم
بخطابه الحاصل عن خطابه ويلزم اتحاد الدليل والمدلول ووجه الدفع ان الخطاب النفسي حاصل عن الخطاب اللفظي على
انهم ان يدفعوه بان المراد بالاحكام في تعريف الفقه المسائل لا الخطابات بقي شيء وهو ان الحكم اذا كان عبارة عن
الكلام النفسي القائم بذاته تعالى فكيف يمكن ان يكون دليله قوله ص او اجماع الامة ونحو ذلك ويجاب بانه لا استبعاد في
ان يكون قوله ص او الاجماع او نحوهما كاشفا عن الحكم القائم بذاته تعالى هذا والتعريف المذكور لا يستقيم عكسا ولا طردا
اما الاول فلانه منتقض بخواص النبي صلى الله عليه وسلم كوجوب قيام الليل ونحوه وذلك من جهتين احداهما باعتبار وحدة الفعل فان
الوجوب المتعلق بها لم يتعلق بافعال والاخرى باعتبار وحدة المكلف فان الخطاب بها ليس مما يتعلق بافعال المكلفين
وانما هو متعلق بفعل مكلف واحد لكن النقض باعتبار الجهة الاولى لا يختص بخواصه ص بل يجري في الاحكام العامة ايضا كوجوب
الظهر وصوم رمضان ونحوهما فان الخطاب لم يتعلق في كل واحد منها بجميع الافعال بل تعلق بفعل واحد بخلاف النقض با
عتبار الجهة الثانية فانه مختص بالخواص فقط والحاصل ان دلالة الجمع المضاف على العموم ودلالة الجمع المعرف باللام عليه ايضا مما ذهب اليه
المحققون وهو الحق فقد اخذنا معاني التعريف فيكون محصله ان الحكم هو الخطاب المتعلق بجميع الافعال لجميع المكلفين
وح يرد ما ذكرنا لكن النقض باعتبار عموم الافعال شامل للخواص وغيرها من الاحكام العامة بخلاف النقض باعتبار عموم

المكلفين فانه مخصص بالخواص لا غير واما الثالث فلا دخول نحو قوله تع والله خلقكم وما تعملون فيه مع انه ليس بحكم اصطلاحي وان
تضمن حكما اعتقاديا وهو ان افعال الناس مخلوقة له تع كما فهمه الاشاعرة بل نقول انطباق الحد على هذه الاية اظهر من انطباقه
على افراد المحدود فان هذه الاية مشاركة للمحدود في الاشعار والظاهر بالعمومين اعني عموم الافعال وعموم المكلفين ولاجل
ذلك استدل الاشاعرة بها على ان افعال العباد مخلوقة له تع والحاصل ان في الحد عموما بالنظر الى الافعال وبالنظر الى
المكلفين والاية فيها عموم بالنظر اليهما معا ايضا فصدق الحد عليها اظهر من غيرها والجواب اما عن نقض العكس فمن وجهين
الاول ان الخواص للنبي ع انما يعلم اختصاصها به ع من الشرع فالخطاب المتعلق بها وان كان متعلقا في الظاهر بمكلف
واحد هو النبي ع لكن التعلق بالمعنى بغيره ملحوظ في التخصيص اي ملحوظ في عدم شمول الخطاب له فالخطاب بالخواص
ما تعلق بالمكلفين باعتبار عدم وجوبها عليهم او حرمتها فمعنى جعل الزيادة على الاربع من خواصه ع انه لا يفعله احد
من امته فالخطاب متعلق بافعال المكلفين بهذا الاعتبار ولان دائرة التعلق وسيعة تحصل بادنى ملابسة فيكون
داخلا في الحد الثاني ان المراد من الجمعين الجنس لا الاستغراق على طريقة قولهم فلان يركب الخيل وانما يركب واحدا منها
فان المراد ان ركوبه متعلق بهذا الجنس لا بجنس الحمار مثلا فيكون حاصل التعريف على هذا ان الحكم هو الخطاب المتعلق
بجنس الفعل من جنس المكلف لا المتعلق بجميع افعال المكلفين وح فيندفع النقض على العكس بوحدة الفعل لان الخطاب المتعلق
بالفعل الواحد متعلق بجنسه وكذا النقض بوحدة المكلف فان الخطاب متعلق بجنسه هذا وقد اجيب عنه ايضا بانه من
مقابلة الجمع بالجمع المفيدة للتوزيع وهو فاسد فان المقابلة ان كانت بين الخطاب والافعال فالخطاب ليس بجمع و
ان كانت بين الافعال والمكلفين فلا يفيده التوزيع كما لا يخفى واما عن النقض الوارد على الطرد فبان قيد الحيثية
معتبر في الالفاظ المستعملة في التعريف وان لم يصرح بها واذا كان معتبرا كان حاصل التعريف ان الحكم هو الخطاب
المتعلق بافعال المكلفين من حيث التكليف وح تخرج الاية عن التعريف فان الخطاب فيها لم يتعلق بافعال المكلفين
من حيث التكليف ولاجل ذلك عمم المكلف وغيره وفي كل من اجوبة نقض العكس والطرد نظر اما الاول من الوجهين فيرد عليه
التعدد اي تعدد الحكم في الخواص فان الحكم في كل واحد من الخواص على ما نقل متعدد ينحل الى حكمين ففي تخصيصه ع
باباحة ما زاد على الاربع حكمان احدهما اباحة بالنظر اليه ع والاخر حرمة بالنظر الى امته والحكم الثاني داخل في
الحد واما الحكم الاول فغير داخل فيه لعدم تعلق الخطاب فيه بافعال المكلفين فيكون النقض بالخواص بالنظر اليه ع

باقيا

بلاقيا مجالد واما الوجه الثاني وعليه ان حمل الجمع المحلى باللام والجمع المضاف على الجنس ليتناول الواحد مجاز وهو مما يجب
الاحتراز عنه في التعريفات فان قلت صرح المحقق الشريف بانه لا مجاز هناك باطلاق الجمع على الواحد وانما المراد الجنس الذي
يصح تحققه في الواحد فان لام الجنسية تبطل الجمعية كما هو مقرر بينهم فلا مجاز قلنا قد صرحوا ايضا بان الجمع المضاف حقيقة
في العموم مجاز في غيره وابطال الجمعية لا ينافي افادة العموم وهل ما نحن فيه الا مثل قولهم بنو فلان قتلوا زيدا وكان القاتل
منهم واحدا فانه من قبيل المجاز كما صرحوا به وصرح التفتازاني في المطول بان قولهم زيد يركب الخيل وانما يركب احدا منها
مجاز مثل قولهم بنو فلان قتلوا زيدا وانما قتله واحد منهم واما جواب الذب عن نقض الطرد باعتبار قيد الحيثية فيرد عليه ان
قيد الحيثية لا يخرج الاية عن تعريف الحكم فانها مما يصدق عليها ان الخطاب فيها متعلق بافعال المكلفين من حيث التكليف
كيف وهي حكاية عن قول ابرهيم لقومه بعد كسره للاصنام اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون فهي متضمنة للانكار
عليهم في عبادة ما ينحتونه اي لا ينبغي لكم عبادة غير خالقكم ولا شك ان الخطاب على هذا الوجه متعلق بافعال المكلفين من حيث
التكليف وما يقال لعمومها المكلف وغيره فغفول عن موردها وما قبلها فتبصر قال ثم سوقها الى قوله
لما ذكر النقض بالاية الكريمة وكان النقض بها انما يستقيم على احد الوجوه التي سنذكرها وكان ذلك مثبتا لما ادعاه الاشاعرة
من خلق الاعمال اراد ان يبين ما هو الحق فيها اعلم ان لفظة ما في الاية يحتمل ان تكون مصدرية فاما ان يراد المصدر
نفسه من غير تاويل او يأول باسم المفعول ويحتمل ان تكون موصولة فالاول لا يحوج الى ارتكاب تجوز ولا اضمار والثاني
يحوج الى ارتكاب تجوز والثالث يحوج الى اضمار عائد يعود الى الموصول فالاشاعرة حملوا لفظة ما على المصدرية من غير تأويل
في المصدر ليكون المراد الحاصل واستدلوا بذلك على خلق الاعمال ومعتمدهم في الحمل على ذلك عدم التجوز والاضمار الذي هو
الاصل لكن ما ذكروه غير تام فان جعل ما موصولة او تأويل المصدر بالمفعول هو المناسب لسياق الكلام اذ الاية حكاية انكار
ابرهيم على قومه عبادة الاصنام وغرضه انكم وهؤلاء الاصنام المعمولة لكم مخلوقون ومربوبون لله تعالى فالمناسب لهذا
الغرض والسياق جعل ما موصولة او تأويل المصدر بالمفعول وهذا معنى قوله ثم سوقها ظاهر في ارادة الخ وايضا لفظة ما في
الاية الاولى اعني قوله اتعبدون ما تنحتون موصولة او مصدرية والمصدر مأول لا غير فتناسب اجزاء الكلام يقتضي
كون ما في هذه الاية كذلك وايضا الاية على تقدير الموصولية اشد ملائمة وانطباقا على قوله تعالى في ذم عبادة الاصنام بل ربكم
رب السموات والارض الذي فطرهن فان الضمير في فطرهن يرجع الى الاصنام واما ما ذكروه من ان التجوز خلاف الاصل فلا يفيدهم

خلاف

لانه يتعين المصدرية اذ اقتضاه سياق الكلام وتناسب اجزائه فان رعاية سوق الكلام اهم فيما بينهم واما اهمال
العائد فقد بلغ في الشهرة والوقوع الى حد لا يفرق بين وجوده وعدمه وكيف وقد تأيد بما يقتضيه السياق واذا كان
كذلك فلا يتم استدلالهم بها على خلق الاعمال لعدم دلالتها على ذلك بوجه فان المراد خلق جوهر الصنم المعمول لا اصل عملهم الحكمي
الذي توهموا حمل الاية عليه فان قيل تناسب سياق الكلام يحصل على تقدير ارادة الحدث ايضا من المصدر من غير تأويل فيه كما صرح
به البيضاوي قال في تفسير قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اي وما تعملونه فان جوهرها بخلقه وشكلها وان كان بفعلهم و
لذلك جعل من افعالهم فباقداره اياهم عليه وخلقه ما يتوقف عليه فعلهم من الدواعي والعدد او عملكم بمعنى معمولكم ليطابق
ما تنحتون او انه بمعنى الحدث فان فعلهم اذا كان بخلقه تعالى فيهم كان مفعولهم المتوقف على فعلهم اولى بذلك وبهذا المعنى ٧ بخلق الله تعم
تمسك اصحابنا على خلق الاعمال ولهم ان يرجحوه على الاولين لسلامته من حذف او مجاز انتهى كلامه وقد اشار الى الوجوه
الثلثة السابقة بقوله اي وما تعملونه اشارة الى كون ما موصولة وقوله او عملكم بمعنى معمولكم اشارة الى انها مصدرية والمصدر
بتأويل المفعول وقوله ليطابق ما تنحتون تعليل للحمل على الوجهين المتقدمين اعني كون ما موصولة وكون المصدر مأولا
قوله او انه بمعنى الحدث اشارة الى عدم تأويل المصدر وقوله فان فعلهم اذا كان بخلق الله تعالى الخ اشارة الى ان الغرض من سوق
الكلام اعني بيان ان معمولهم الذي هو جوهر الصنم مخلوق له تعالى كما انهم مخلوقون له تعالى يحصل على تقدير عدم تأويل المصدر
ايضا بوجه ابلغ وذلك لانه اذا كان فعلهم الحقيقي مخلوقا له فمفعولهم المتوقف عليه بالطريق الاولى يكون مخلوقا له تعالى قلنا
دعوى الاولوية منهم بل غير مسموعة وكون المفعول متوقفا على الفعل الحقيقي الذي هو مخلوق له تعالى بزعمهم لا يوجب كون ا
المفعول مخلوقا له ايضا فضلا عن ان يكون اولى الا يرى ان القدرة عند المعتزلة مخلوقة له تعالى والفعل الموقوف عليها مخلوق للعبد
صادر عنه فالموقوف عليه مخلوق له تعالى مع ان الموقوف غير مخلوق له تعالى فاين الاولوية بل اين الاستلزام والى ذلك اشار الاستاد
المص بقوله كما في القدرة والمقدور ثم اذا عرفت هذا تبين لك ان سوق الكلام ورعاية الغرض المقصود منه وتناسب
اجزاء الكلام يوجب حملها على الموصولية او على المصدرية وتأويل المصدر بالمفعول وعلى هذا فلا يرد الاية نقضا على طرد
التعريف فان الافعال المأخوذة فيه بمعنى الاحداث لا ما يترتب عليها والخطاب في الاية قد تعلق بما يترتب على الاحداث كما بينا
اللهم الا ان يقال المتعلق بالمفعول متعلق بالفعل في الجملة وفيه ما فيه قال المص ثم انه لو نقض طرد التعريف بحديث اقول
انتقاض طرد التعريف المذكور بعد تقييده بحيثية التكليف باخيري الزلزال اعني قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن

يعمل

يعمل مثقال ذرة شرا يره لا يخفى ظهوره فان الاولى صريحة في الوعد والثانية في الوعيد فكان الخطاب في كل منهما
متعلقا بافعال المكلفين من حيث هم مكلفون لان الوعد والوعيد لا يكونان الا لمن هو مكلف بخلاف نقضه
بقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون كما عرفت فانه لتضمنه الانكار عليهم في عبادة الاوثان وهما ان صريحتان في الوعد
والوعيد فلو زيد في الحد قيد بذلك الخطاب ليكون المراد من حيث هم مكلفون بذلك الخطاب خرجت الايات الواردة
نقضا على طرد التعريف واستقام طرده لكن ينتقض عكسه بخروج الاباحة عنه لعدم التكليف بخطابها بل يخرج المندوب
والمكروه ايضا فانه لا تكليف بهما كما هو الصحيح فان قلت التكليف في كل واحد من هذه الاشياء ثابت باعتبار ان المكلف
يجب عليه اعتقاد ان ما تعلق به الخطاب في الاباحة مباح وفي المندوب مندوب ونحو ذلك قلنا معنى التكليف بذلك
الخطاب ان يكون مكلفا بما تعلق به لا باعتقاد ذلك وح فخروج الاباحة ونحوها على ذلك التقدير لازم كما ان زيادة
الاقتضاء والتخيير في الحد يدخل الاباحة لكن يرد على عكسه خطاب الوضع ان قلنا بحكميته ومغايرته للاحكام التي
لا على سبيل الاقتضاء والتخيير والحاصل ان الاباحة قبل زيادة هذا القيد خارجة عن الحد كما ان خطاب الوضع خارج
بعد زيادته فلا بد من اضافته او الوضع الى التعريف ليستقيم عكسه وينطبق الحد على جميع افراد المحدود فيصير التعريف
الجامع لافراد المحدود هو قولنا خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع وما يتوهم من
ان الترديد بين الاقتضاء والتخيير يخرج الواجب المخير المشتمل عليهما فمندفع بعدم اشتماله على التخيير لانه التخيير بين الفعل
والترك لا الى بدل وليس كذلك الواجب المخير وان قلنا بدخول خطاب الوضع في الاقتضاء والتخيير نظرا الى ان المراد منهما
ما يعم الصريح والضمني وخطاب الوضع وان لم يكن فيه اقتضاء صريح لكن فيه اقتضاء ضمني فان معنى جعل الشارع الزنا
سببا للجلد وجوب الجلد بحصوله ومعنى مانعية النجاسة للصلوة حرمتها معها فكان راجعا الى الاقتضاء ثم التعريف
من ذلك الوجه لكن يرد عليه النقض بكثير من الايات المشتملة على الاقتضاء الضمني فيكون حده غير مانع كما ان من خص
الاقتضاء والتخيير بالصريحين يرد عليه قولهم ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانها صريحة في تحريم
قتل المؤمن مع انها ليست بحكم اجماعا والحق انها مندرجة في الحكم ومن افراده ودعوى الاجماع على عدم كونها منه
غير ثابتة واعلم ان هذا التعريف للاكثر الاشاعرة ويرد عليهم ان خطاب الله عندهم هو الكلام النفسي القديم
مع ان الحكم حادث لانه يوصف بالحدوث كما يقال حلت المرأة بعد ان لم تكن حلالا ويقع صفة فعل العبد كما يقال

وطي حلال و ووطي حرام وصلوة واجبة وصوم مندوب ونحو ذلك ولا شك ان ذلك يدل على حدوث

الحكم فكيف يصح تعريف الحكم الحادث بما هو قديم وقد اجابوا عن ذلك بمنع كون الحكم حادثا وانما هو

قديم فان الحكم في قولنا حلت المرأة لفلان هو قوله في الازل اذنت للرجل الفلاني حين وجوده

في وطيها عند التزويج بها فهو قديم ومتعلقه حادث وايضا الحكم مما يتعلق بفعل العبد لا صفته

فان معنى قولنا وطي حلال وطي تعلق الحل به في الازل ولا يلزم من تعلق القول به كونه صفة لتعلقه بالمعدوم

الممتنع في الخارج مع انه ليس صفة له والا لزم قيام الصفة الوجودية بالممتنع والحاصل ان الا

حكام قديمة ثابتة في الازل ومتعلقاتها حادثة فيما لا يزال وح يظهر الفرق بين الدليل والمدلول

فان الدليل هو الخطابات اللفظية والمدلول هو المعنى النفسي الثابت في الازل واما من انكر الكلام

النفسي وعرف الحكم بهذا التعريف فلا يخفى لزوم الاتحاد عليه فان الحكم هو قوله تع اقم الصلوة

وهو الدليل ايضا فيحتاج الى تكلف في تصحيحه فتأمل ~~~ فصل استحقاق المدح

على العدل والاحسان الخ ~~~ لما كان البحث في مبادى الاحكام مقصورا على البحث عن الحكم و

البحث عن الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به وقد فرغ من تعريف الحكم فشرع في بيان الحاكم وانه هو العقل

او الشرع ومن هنا حصل الاختلاف في ان حسن الافعال وقبحها هل هما ثابتان لها في انفسها و

بحسب الواقع من غير اعتبار الشرع او هما ثابتان لها بمجرد اعتبار الشارع فاصحابنا والمعتزلة على الا

ول والاشاعرة على الثاني وقبل الخوض في ادلة الحجاج لا بد من تحرير محل النزاع فنقول للحسن والقبح

معان الاول كون الشيء صفة كمال وكونه صفة نقصان فان العلم حسن لكونه صفة كمال

والجهل قبيح لكونه صفة نقصان ولا خلاف في ان هذا المعنى ثابت للافعال في انفسها وان مدركه

العقل ولا تعلق له بالشرع الثاني كون الشيء موافقا للغرض وكونه مخالفا له فما وافق الغرض حسن

وما خالفه قبيح وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فالحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا

عنهما ليس شيئا منهما ولا خلاف في عقليتهما كالاول وانما اختلافهما بالاضافة والاعتبار فان قتل زيد مصلحة

لاعدائه ومفسدة لاوليائه

لاعدائه وموافق لغرضهم مفسدة لاوليائه مخالف لغرضهم الثالث ما لا حرج في فعله وما فيه حرج فالاول الحسن والثاني
القبيح وليس شيء من هذه الثلثة محل النزاع الرابع كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح او الذم والثواب والعقاب آجلا فما
تعلق به المدح عاجلا والثواب آجلا حسن وما تعلق به الذم عاجلا والعقاب آجلا هو القبيح وهذا بالنظر الى افعال العباد
فقط واما تعريفهما بحيث يشملان افعاله تعالى فهو ان يقال الحسن كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح فقط والقبح كونه بحيث يستحق
فاعله الذم فقط فهذا المعنى هو المتنازع فيه بين الفريقين فاصحابنا والمعتزلة على ان هذا المعنى ثابت للافعال في انفسها
ليس بجعل الشارع وان الافعال في انفسها مع قطع النظر عن الشرع بحيث يستحق فاعلها استحقاق المدح والثواب او الذم والعقاب ثم ان ذلك
قد يدرك بالضرورة من دون تأمل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد يدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح
الكذب النافع وقد لا يدرك بالعقل لا ضرورة ولا نظرا ولكن اذا ورد به الشرع كشف عن حسن وقبح ثابتين له فالشارع منفصل
يكشف ما خفي على العقل علينا حسنا او قبحا لا مثبت لهما وذهبت الاشاعرة الى ان الافعال في انفسها ليست حسنة ولا قبيحة
بهذا المعنى بل هي هنا وليس شيء منها في نفسه بحيث يستحق فاعله المدح والثواب ولا الذم والعقاب وانما صار كذلك بسبب امر
الشارع ونهيه وليس لها في انفسها صفة يكشف عنها الشرع بل هما مستفادان منه حتى انه لو قلب القضية في الامر والنهي لانقلب
الحسن قبيحا والقبيح حسنا والحاصل ان حسنها عبارة عن امر الشارع بها وقبحها عن نهيه عنها فهم يقصرون الحسن والقبح على
المعاني الثلثة الاول المتقدمة وينكرون ثبوت الرابع اذا تم هذا التصوير فنقول لنا على عقليتهما بالمعنى المتنازع فيه ان
حسن العدل والاحسان بمعنى استحقاق فاعلهما المدح وقبح الظلم والعدوان بمعنى استحقاق فاعلهما الذم ضروري يشهد به
كل احد من غير نظر الى ثبوته في الشرع بل يحكم به من انكر الشرع ولم يقل به اصلا ولو كان شرعيا لما كان كذلك ثم اذا ثبت
المعنى المتنازع فيه في هذه الصورة كفى في اثبات مطلوبنا لعدم القائل بالفصل وقد اجاب الاشاعرة عن ذلك بانكم ان اردتم
ان اتصاف هذه الاشياء بالحسن والقبح بمعنى موافقة الغرض ومخالفته او لكونها صفة كمال او نقصان بديهي يحكم به من لم يقل
بالشرع فمسلم ولا يجديكم وان اردتم اتصافها بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فممنوع بل هو اول البحث ورده المص بان انكار
ثبوت الحسن والقبح في الاشياء المذكورة بالمعنى المتنازع فيه مكابرة صرفة ومخالفة لمقتضى العقل فلا يلتفت اليه ثم ان القائلين بالحسن و
القبح العقلي اختلفوا فذهب بعضهم الى ان الحسن والقبح ثابتان للافعال بالنظر الى ذواتها لا لصفات توجب ذلك وذهب بعض الى
انهما ثابتان لها لصفة حقيقية لازمة للذات توجب ذلك في الحسن والقبح معا وقيل لصفة توجيه في القبح واما الحسن فيكفيه

انتفاء الصفة المقتضية والحق انهما ثابتان لها بالوجوه والاعتبارات تختلف بحسب الازمان والاعتبارات والماكان

ذلك موقوفا على كونهما ذاتيين للافعال ابطله بوجهين احدهما التخالف في الفعل الواحد اى كون الفعل الواحد حسنا تارة وقبيحا ابطال صح

اخرى فانه ما ينفي ذاتيتهما وتقريره ان نقول لو كان حسن الافعال وقبحها الذاتيين لما اختلف الفعل الواحد في الحسن والقبح بان يكون فعل

واحد حسنا تارة وقبيحا اخرى والتالي بط اما الاولى فلان الذاتي لا يزول عن الذات والا لزم الانفكاك ذاتي الشئ عنه وهو محال

واما بطلان التالي فلان الفعل قد يكون قبيحا ثم يصير حسنا فان الكذب قبيح لكنه قد يتضمن انقاذ نفس من الهلاك او خلاص نبي فيصير

حسنا الثاني انهما لو كانا ذاتيين لاجتمع النقيضان في محل واحد وهو مح بيان ذلك ان من قال الكذب غدا فقوله هذا خبر يحتمل الصدق

والكذب فلا يخ في نفسه اما ان يكون صادقا او كاذبا فان كان صادقا بوقوع متعلقه لان الصدق مطابقته الواقع ولا معنى

لها الا هذا ووقوع متعلقه عبارة عن حصول الكذب في كلام اخر وح يكون هذا الكلام حسنا من حيث صدقه وقبيحا من حيث استلزامه

القبيح لان مستلزم القبيح قبيح وقس عليه ما لو كان كاذبا وبوجه اخر من قال اكذب غدا اذا تكلم في الغد بكلام واحد فهذا الكلام

اما صادق او كاذب وعلى التقديرين يلزم اجتماع الحسن والقبح فيه اما اذا كان كاذبا فلانه من حيث كونه كاذبا قبيح ومن حيث كونه

مستلزما لصدق الكلام الاصلي الذي هو حسن حسن لان مستلزم الحسن حسن وقس عليه طرف الصدق قال بعض المتاخرين يمكن ان

يجاب عن هذا الدليل بمنع ان ملزوم القبيح قبيح بالذات بمعنى انه موصوف به حقيقة بل انما يتصف بالقبح بالعرض باعتبار

لازمه فلا يجتمع النقيضان في محل واحد لان الاتصاف ههنا ليس حقيقيا انتهى اقول لا شك ان ملزوم القبيح قبيح فبناء

على ان القبيح مستند الى الذات كما هو مذهب الخصم يكون القبيح هنا مستندا الى الذات ايضا ويتم اجتماع النقيضين اللهم الا

ان يمنع كون ملزوم القبيح قبيحا راسا وهو لا يخ من نحو مكابرة فتامل هذا وقد اجيب عن دليل التخالف بمنع كون

ذلك الكذب حسنا وانما هو باق على قبحه وترك التخليص اشد قبحا منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب اشد قبحا

وهذا مدفوع فان الكذب ح صار واجبا فيكون حسنا قطعا وهو قبيح فبنا على الذاتية يلزم تخلف الذاتي عن الذات بخلاف

ما لو قلنا ان الحسن والقبح لوجوه واعتبارات فانه لا يرد علينا مثل ذلك لاختلاف الجهة ح فان هذا الكذب لتضمنه تخليص النبي

حسن ولكونه كذبا قبيح ولنا ايضا انهما لو كانا شرعيين لم يقبح من الله تعالى شئ بل كان كل ما يصدر منه غير قبيح لان القبح

ح انما يكون بالشرع ولا شرع بالنظر اليه لتنزهه عن النواهي الشرعية والتالي بط من وجهين الاول اذ لم يقبح من الله شئ لم يقبح

منه الكذب بل جاز صدوره عنه تعالى وح لا يبقى وثوق بوعده ووعيده فتنتفي فائدة التكليف وتعرض المكلف للثواب والعقاب

لان الوثوق

لان الوثوق بذلك موقوف على العلم بصدقه وهو غير معلوم على ذلك التقدير فان قلتم كذب الكلام النفسي مستحيل
قلنا مم ولو سلم فلم لا يجوز ان تكون هذه الكلمات المسموعة مخالفة لما عليه الشيء في نفسه فيعود الاشكال فان قيل
لم لا يجوز ان يرد الشرع بعدم الكذب منه تعالى فلا يرتفع الوثوق قلنا على تقدير الشرعية تكون حسنية السمع بل ثبوته موقوفا على
صدقه تعالى فلو علم صدقه به كان دورا الثاني انه اذا لم يقبح منه شيء جاز منه اظهار المعجزة على يد الكاذب وح يلزم ان لا
يفرق بين النبي والمتنبي ليحكم بصدق احدهما وكذب الاخر فيلزم افحام النبي الصادق بعد دعوته معجزته لاحتمال ان يكون كاذبا
فيها وانه تعالى مع ذلك مكنه منها وذلك مؤد الى عدم ثبوت الشرع لانسداد باب اثبات النبوة على ذلك التقدير فان قيل
الاستدلال بالمعجزة على صدق الرسول يتوقف على شيئين احدهما انه تعالى خلق المعجزة لاجل التصديق والاخر ان كل من صدقه
الله تعالى فهو صادق والحسن والقبح انما يتصفان في الثاني واما الاول فنمنعه لانه يجوز ان يكون خلق ذلك المعجز لا لغرض
التصديق والحاصل انه ان توقف الرجحان على المرجح لزم الجبر ومعه لا قبح وان لم يتوقف على المرجح فلم لا يجوز ان يكون
خلق لا لغرض او لغرض سوى التصديق قلنا لم قلتم انه ليس كذلك لانه يلزم خلق المعجزة على يد الكاذب عند دعواه موهم لان المقصود
منه تصديقه فلو كان المدعي كاذبا كان ذلك ايهاما لتصديق الكاذب وهو قبيح لا نفعله تعالى لانا نمنع خلق ما هو موهم القبح
ولم يكن موجبا له فان المكلف لما علم ان خلق المعجز عند الدعوى يحتمل ان يكون للتصديق وان يكون لغيره فلو حمله على
التصديق جزما كان التقصير منه حيث قطع لا في موضع القطع وهل ذلك الا مثل انزال المتشابه في القران فانه يوهم القبح
ولكنه لما احتمل سائر الوجوه لم يقبح قلنا الضرورة قاضية بان خلق مثل ذلك ليس الا للتصديق كالشاهد وانكار ذلك مكابرة
واما انزال المتشابه فليس بهذه المثابة لقبوله التاويل كما لا يخفى وقد اجابوا عن هذا الدليل بانه لا يلزم من جواز الكذب منه تعالى
وجواز اظهار المعجز على يد الكاذب وقوعه منه تعالى ليلزم ما ذكرتم من انسداد باب النبوة فان العادة قد جرت بعدم وقوع
الكذب منه تعالى وعدم اظهار المعجزة على يد الكاذب ولا يخفى فساد هذا الجواب فان ما ذكروه انما يتم بعد ثبوت العادة ولا
عادة في الاخبار الاول فيجوز ان يكون كاذبا واذا كان الاول كاذبا فيجوز ان يكون الثاني كاذبا ايضا لعدم حصول العادة وهكذا
فلا يحصل الجزم بعدم وقوع الكذب منه تعالى وهكذا نقول في اظهار المعجزة على يد النبي الاول لعدم حصول العادة فيلزم ان لا تثبت
نبوة واحد من الانبياء الا ان نحن نقول الكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب نقص يجب تنزهه تعالى عنه لانا نقول النقص في الافعال
يرجع الى القبح العقلي لان كون الفعل صفة نقص ليس الا لكونه قبيحا عقلا كما صرح به صاحب المواقف وغيره من محققيكم فان

قلت نحن لم نجعل النقص صفة لصدور اللفظ عنه تعالى حتى يرجع الى الفعل بل الكلام النفسي الذي هو من قبيل الصفة عندنا
معاشر الاشاعرة والنقص في الصفة لا يرجع الى القبيح العقلي قلنا هذا لا ينفع لانه يجوز ان يكون هذه الكلمات المسموعة
مخالفة لما عليه الشيء في نفسه كما تقدم قال المصنف ولو تم الاضطرار لجرى في الواجب تعالى الخ اقول استدلت
الاشاعرة على شرعية الحسن والقبح بادلة الاول ان فعل العبد مما لا اختيار له فيه فلا يكون موصوفا بالحسن والقبح العقليين
اما انه مما لا اختيار له فيه فلوجهين يدل كل منهما على ذلك الاول انه تعالى عالم في الازل بما يقع فيما لا يزال وهو مما اجمع عليه المليون
فعلمه تعالى في الازل ان تعلق بوقوع الفعل وجب وقوعه وان تعلق بعدمه امتنع وقوعه فيستحيل وقوع الانفكاك في
الصورتين لامتناع خلاف ما علمه تعالى فكانت الافعال اما لازمة الصدور بحيث لا يمكن التخلف عنها او ممتنعة الصدور وما
هذا حاله لا يكون اختياريا وثانيها ان فعل العبد ان كان لازم الصدور بحيث لا يتمكن من الترك فاضطراري وهو واضح وان لم
يكن كذلك بل كان مما يجوز صدوره وعدمه فان لم يفتقر في صدوره الى المرجح بل كان مما يصدر تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي
الحالين بالنظر اليه كان اتفاقيا صادرا بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختياريا وهو ظ وان افتقر في صدوره الى المرجح فمع ذلك
المرجح اما ان يلزم الفعل او لا فان لزم كان اضطراريا وان لم يلزم بل كان مما يصدر تارة ولا يصدر اخرى فان فرض وقوعه
في وقت وعدمه في وقت اخر فاختصاص احد الوقتين بالوقوع والاخر بعدمه ان لم يتوقف على مرجح اخر مع حصول المرجح الاول في
الوقتين كان اتفاقيا وان توقف على مرجح اخر لم يكن الاول مرجحا تاما هف وايضا ننقل الكلام اليه مع ذلك المرجح
الاخر فاما ان ينتهي الى الاضطرار او الاتفاق الذي ليس بالاختيار وان لم ينته يلزم التسلسل الباطل لا يقال يجوز ان تكون القادرية
هي المرجحة للفعل على الترك من غير مرجح فلا يتم ما ذكرتم لانا نقول قولك مرجح الفعل على الترك ان كان له مفهوم زائد على
كونه قادرا كان ذلك اعترافا بان رجحان الفاعلية انما يصح عند انضمام هذا القيد فيرجع الى ما تقدم وان لم يكن له مفهوم
زائد على ذلك مع ان القادرية متحققة في جميع الاوقات فايجاد الاثر في بعض الاوقات دون بعض اخر من غير مرجح ترجيح
ليس الا الاتفاق والجواب عن الوجهين بالنقض والحل اما النقض فنقول لو تم ما ذكرتم من الوجهين على اضطرارية فعل العبد لزم ان
يكون فعل الواجب تعالى ايضا اضطراريا بعين الوجهين اما الاول فلان علمه اذا تعلق في الازل بخلق زيد في الوقت الفلاني وجب عليه ذلك
ولا يتخلف علمه وان تعلق علمه بتخلفه لا في ذلك الوقت كان ممتنع الخلق فيه ولا يتخلف علمه وهو ظ واما الثاني فبان نقول فعل الواجب
ان كان لازم الصدور فاضطراري والا فان لم يفتقر الى مرجح كان اتفاقيا والا افتقر الى المرجح وسوق الكلام الى الاخر لا يقال

فرق

فرقا بين فعل العبد وفعل الواجب تع فان ارادة العبد لما كانت حادثة افتقرت الى ارادة اخرى ووجب الانتهاء الى ارادة لسبب منه دفعا للتسلسل في الارادات التي يعرض صدورها عنه واما الواجب تع فلما كانت ارادته قديمة كانت غير مفتقرة الى ارادة اخرى للترجيح بل كانت كافية في وقوع الفعل من دون مرجح لانا نقول كونها قديمة لا يمنع التسلسل فانها وان كانت قديمة لكنها غير كافية في التعلق بالمقدور الحادث بل لا بد من تعلق حادث يترتب عليه حدوث المقدور والا لزم قدمه ايضا ثم نقول مع هذا التعلق اما ان يجب الفعل او لا الى اخر الكلام وان اردتم انه مع تعلق الارادة القديمة وارتفاع الموانع لا حاجة الى مرجح بل ان الفعل حينئذ قد يصدر تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي الحالين ومع ذلك يكون الفعل اختياريا فهذا في الحقيقة يرجع الى منع ان الاتفاقي غير الاختياري وهو جوابنا عما قلتم ايضا وانضم حضور ذلك الزمان شرط في وجود الحادث فلا تكون القديمة كافية في الاقتضاء واما الحل في الاول فبان نقول العلم بمنزلة المثال والحكاية بالنسبة الى المعلوم فلا يصلح ان يكون علة لوقوعه فان نسبته الى المعلوم كنسبة صورة الفرس المنقوشة الى ذواتها فاندفع الاول واما الثاني فنختار انه يحتاج الى مرجح ومعه لا يتمكن من الترك قولكم فيلزم الاضطرار قلنا مم فان الاضطرار انما يتم لو كان لم يكن له اختيار واما على تقدير صدور الفعل باختياره وارادته فلا اضطرار ولا منافاة بين وجوب الفعل حالة الاختيار وامكانه قبله فان القدرة والداعي اذا اجتمعا وجب الفعل ويؤثر ذلك في امكانه فان قيل اذا كان ما يجب عنده الفعل من الله تع بطل اختيار العبد قلنا ما يجب الفعل عنده ان اردتم به خلق الاختيار ونحوه فهذا مما لا نزاع في انه لا ينافي وجوب الفعل عنده فهو خارج عما نحن فيه وان اردتم به تعلق قدرته واختياره بذلك الفعل فهذا ليس منه تع قطعا الدليل الثاني لهم قوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه تع نفى التعذيب مطلقا قبل بعثة الرسول وارساله فدل ذلك على انه لا حكم عقليا قبل ورود السمع لانه لو كان الوجوب ثابتا قبله للزم التعذيب بالاخلال لتحقق الوجوب وعدم الاتيان بالواجب المستلزم للتعذيب والجواب انه تع نفى نفس التعذيب ولا يلزم من نفي نفس التعذيب نفي استحقاقه فيجوز ان يكون استحقاق التعذيب ثابتا قبل ورود السمع بترك الواجبات العقلية التي من تركها استحق الذم والعقاب لكنه تع تفضلا وامتنانا به التزم العفو عن ذلك واثبت وقوع التعذيب بمخالفة العقل والسمع معا نعم ما ذكرتم يرد على من لم يجوز العفو بترك الواجبات كما هو مذهب جماعة من المعتزلة فانه يلزم عليهم وقوع التعذيب قبل البعثة وقد نفاه تع في الاية وظاهر ان يجيبوا انه

عن ذلك بان المراد بالرسول في الآية النبي صلى الله عليه وسلم بل المراد به العقل فيكون معنى الاية نفي التعذيب بترك الواجب قبل
بعثة عقل يدرك الاحكام الواجبة او المراد وما كنا معذبين بترك الشرايع التي لا سبيل اليها الا التوقيف وحاصله
نفي التعذيب على ما لا يستقل العقل بادراكه كصوم العيد مثلا قبل بعثة الرسول للتوقيف عليها فاندفع ما ذكرتم من الاستدلال
لا يق حمل الآية على المعنيين الاخيرين يخالف الظ لانا نقول قد يتعين خلاف الظ اذا قام الدليل القاطع عليه وههنا كك
فان دلائل الحسن والقبح العقليين قاطعة فيرتكب خلاف الظ لاجلها الثالث قالوا لو كان حسن الافعال وقبحها ثابتا
بالعقل للزم ان يكون الواجب تع غير مختار في الحكم والتالي بط اما الاول فلانه على ذلك التقدير تكون الافعال مختلفة
في انفسها بالنظر الى الاحكام فلو كان احد الحكمين راجحا في الفعل الخاص على الاخر كان الاخر مرجوحا والحكم بالمرجوح خلاف
المعقول فيكون قبيحا وهو ظ واما اذا كان متعينا عليه كان غير مختار فيه والجواب عن ذلك بان امتناع الاتيان
بالحكم المرجوح لقيام صارف القبح العقلي لا ينفي اختياره تع كما ان وجوب الاتيان بالحكم الراجح لقيام داعي الحسن
العقلي لا ينفي الاختيار وقد استدلوا على ذلك ايض بانه لو كان الحسن والقبح ثابتين للافعال في انفسها الامر غير الطلب
لم يكن تعلق الطلب بالفعل لذاته والتالي بط بيان الملازمة ان تعلق الطلب بالفعل ح موقوف على ذلك الامر وما بالشيء
بالذات لا يتوقف على الغير واما بطلان التالي فلان الطلب صفة ذات اضافة لا تعقل حقيقته الا متعلقا
بمط والجواب ان تعلق الطلب بالفعل نسبة بينهما متوقفة عليهما قطعا الا ان الطلب لا يمكن وجوده خارجا ولا ذهنا
بدون المط متعلقا به فلذلك كان التعلق لازما وح نقول تعلق الطلب بالفعل لذاته ان اريد به انه لا يتوقف على شيء مغاير
للطلب فهو مم كيف وهو متوقف على المط ايض وان اريد به انه مستلزم اياه بحيث يمتنع انفكاكه عنه فمم ولا ينافي
ذلك تعلقه بالمط باعتبار الحسن او القبح فانه على ذلك التقدير اما ان يجعل الحسن قيدا للمط على ان يكون المط هو
الفعل الموصوف بالحسن من حيث هو كذلك وح يكون من تتمة المط فلا يلزم من توقف التعلق عليه محذور واما ان يجعل
غاية للطلب فلا امتناع ايض لان وجود الطلب ح يتوقف عليه فضلا عن تعلقه قال مص مسئلتان وجوب
اقول شكر المنعم والمراد به المنعم الحقيقي اعني شكر الله تع وقد اختلف فيه فذهب المعتزلة واصحابنا الى انه واجب عقلا وذهب
الاشاعرة الى انه واجب شرعا انه دافع الضرر فيكون واجبا عقلا اما انه دافع الضرر فلان نعمه تع على العبد كثيرة فان كل
عاقل اذا لاحظ نفسه يجد ان لله عليه نعما ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية دقيقة وجليلة جسمانية وروحانية مما لا يحصى

ولا تك

ولا شك في كونها اللذة منه وان من انعم عليه بمثل هذه النعم لا يمتنع ان يكون اراد منه الشكر عليها وانه اذا لم يشكره
سلبها عنه او عاقبه على عدم الشكر عليها وهذا الاحتمال لازم الخطور على بال كل عاقل فيحصل له خوف العقاب وخوف
زوال النعم عنه مع انه قادر على دفع هذا الخوف الذى لا مضرة له بشكر المنعم عليها ودفع الضرر واجب عقلا لقضاء الضرورة
بذلك ولان من قدر على دفعه ولم يدفعه كان مذموما عند العقلاء ولا معنى للوجوب العقلى الا هذا وما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب فيكون شكر النعم واجبا عقلا قالوا لو وجب لوجب لفائدة والتالى باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان ما
لا يكون فيه فائدة يكون عبثا وهو قبيح عقلا فلا يكون واجبا واما بطلان التالى فلان امر الفائدة دائر بين الله تعالى
وبين العبد في الدنيا او في الاخرة والاول باطل لاستغنائه تعالى وعدم احتياجه الى شئ والثانى ايضا باطل لان الشكر منه
فعل الواجبات وترك المحرمات وليس فى ذلك الا مشقة للنفس وما هو كذلك لا يكون فائدة دنيوية والثالث ايضا باطل
لان امور الاخرة من المغيبات التى لا مجال للعقل فيها والجواب عن ذلك اولا بمنع الملازمة ونقول يجوز ان يكون الشكر
واجبا فى نفسه اى لكونه شكرا لا لفائدة غيره فانه لا يجب فى كل امر ان يكون مطلوبا لفائدة اخرى والا لزم التسلسل بل بعض
الامور ما يجب لذاته من غير غاية فان جلب النفع ودفع الضرر مطلوبان فى انفسهما لا لامر اخر ولهذا يعلل العقلاء وجوب
الشكر بكونه شكرا لا لشئ اخر سلمنا الملازمة لكن نمنع بطلان التالى ونختار ان الفائدة تعود الى العبد فى الدنيا وهى الامن من
من العقاب فى الاخرة والامن من زوال النعمة او استحقاق المدح لانه اذا شكر على ما انعم الله عليه استحق المدح بين العقلاء حيث
لم يضرب كشحا عن نعمه تعالى او زيادة النعمة فانه بشكره يحصل له من الله تعالى زيادة على ما انعم عليه ويمكن اختيار ان الفائدة فى ذلك
اخروية ومنع كون العقل مما لا مجال له فيها بناء على الحسن والقبح العقلى واعترض الاشاعرة على الجواب المذكور بان ما ذكر
من ان فى الشكر امنا من العقاب معارض باحتمال العقاب على الشكر وبينوا ذلك بوجهين الاول انه تصرف فى ملك الغير
بغير اذن المالك فان ما يتصرف فيه العبد من نفسه وغيرها ملك الله تعالى والتصرف فى ملك الغير بغير اذنه مما يؤدى الى العقاب
والجواب انا نعلم قطعا ان الشكر على النعمة مما لا عقاب عليه وان كفران النعمة هو المستلزم للعقاب وهذا بديهى لا مرية فيه
على ان التصرف فى ملك الغير انما يؤدى الى العقاب اذا كان فيه ضرر على المالك والمالك هنا منزه عن الاحتياج الوجه
الثانى ان الشكر على نعمه تعالى بمنزلة الاستهزاء لحقارة الدنيا وما فيها بالنسبة الى كبريائه وجلاله فمثله الا مثل فقير حضر
ملك عظيم الشان يملك المشارق والمغارب وحوى ما بينهما من الكنوز والذخائر فتصدق عليه بلقمة من الخبز فشرع

ذلك الفقير بالمدح والثناء على ذلك السلطان على رؤوس الاشهاد وداوم على تحريك انملته لاجل الشكر على تلك اللقمة
ولا شك ان ذلك من الفقير مما يعد استهزاء ابذلك الملك يستحق العقاب عليه كيف ونعمه تعم على العبد بالنسبة اليه تعم اقل كثيرا
من تلك اللقمة بالنسبة الى الملك وقد كان الثاني استهزاء فالاول اولى بالاستهزاء والجواب ان الاستهزاء بالنعمة
الى الملك انما كان لكون اللقمة حقيرة لا قدر لها بالنسبة الى الملك والفقير معا فحصل الاستهزاء بجلال ذلك الملك فان الشاكر
لما لم يكن لتلك اللقمة بالنسبة اليه قدر وانما هي في نهاية الحقارة عنده فكان شكره وتحريك انملته عليها استهزاء
بالقدرة واما نعمه تعم بالنسبة الى العبد فهي جليلة جسيمة لا تكاد تحصى كثرة فالتمثيل اللائق بها هو ان يهب ذلك الملك العظيم
للفقير مفقود جميع الاعضاء والحواس والمشاعر محبوسا في زاوية الخمول وهاوية الذهول جميع ما فقد منه ويخرجه الى فضاء
واسع ويتلطف عليه بانواع الاطعمة والاشربة والانكحة ونحو ذلك ثم ان ذلك الفقير لا يلتفت الى النعم الواصلة اليه ولا
ينظر الى شكر للنعم بها بل كان حاله بعد الوصول كحاله في زاوية الخمول فلا شك في ذمه عند العقلاء على ذلك فترك
شكر العبد على ما هو اكثر بكثير من هذه النعم الواصلة من الكريم الحق والجواد المطلق اولى بان يكون محلا لذم العقلاء
في العاجل واستحقاق العقاب في الاجل فبطل كلام الحاجبي المثبت لاستهزائه الشكر بالنسبة اليه تع حيث انه لم ينسبه في
التمثيل لما هو المناسب وجعل نعمه تعم على عبده كاللقمة بالنسبة الى الفقير والحاصل انه نظر الى حال الشكور فوقع في
الغلط لان تلك اللقمة بالنسبة الى الملك اقل بكثير من نعمه تعم على العبد بالنسبة اليه ولو نظر الى حال الشاكر والى حقارة تلك
اللقمة بالنسبة الى الفقير وكثرة تلك النعم بالنسبة الى العبد لتنبه على عدم صحة التمثيل وهذا هو التحقيق المفضي الى سواء الطريق
هذا وقد بينوا خوف العقاب على الشكر بوجه اخر وهو ان الشكر قد لا يقع على النسق اللائق والطريق المرضي له تعم فيستحق
الشاكر العقاب بسببه والجواب انا نعلم قطعا ان المواظبة على الشكر والخدمة انجى واسلم من الاعراض عنه بالكلية وايضا ان
ذلك انما يضر فيمن يسره ذلك ويسوؤه الاعراض واما عن حاصلين بالنسبة اليه تعم فيجوز ان الاقامة والمواظبة على ذلك لا عقاب
عليه بالقرهرة وان كان الشكور ممن لا يسره ذلك ولا يسوؤه قال المص الاشياء الغير الضرورية الخ اقول
المسئلة الثانية في المسئلتين حكم الاشياء الغير الضرورية وتفصيل المقام ان نقول الاشياء اما ضرورية لا يمكن البقاء
والتعيش بدونها كالتنفس في الهواء ولا خلاف في كونها غير ممنوع منها قبل ورود الشرع عند من لم يجوز التكليف
بما لا يطاق واما غير ضرورية يمكن البقاء والتعيش بدونها وهي عند المعتزلة قسمان ما يدرك بالعقل حسنها او قبحها

وتنقسم الى الاحكام الخمسة لانه ان اشتمل احد طرفيه على مفسدة فاما فعله فحرام او تركه فواجب والا فان اشتمل على مصلحة
فاما فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل على مصلحة ايضا فمباح وما لا يدرك العقل حسنها ولا قبحها لكنها مما
ينتفع بها كشم الورد واكل الفاكهة مثلا فهذه قبل ورود الشرع مما اختلف في حكمها فاكثر اصحابنا كالسيد المرتضى
والعلامة وغيرهم والمعتزلة البصرية على انها للاباحة وذهب بعض علمائنا والمعتزلة البغدادية الى انها على الحظر وذهب
الشيخ المفيد ره من اصحابنا وابو بكر الصيرفي من العامة الى الوقف بمعنى انا نجزم ان هناك حكما ولم نعلم ما هو اباحة او تحريم
ولا خلاف بين هذه الفرقة وبين من قطع على الحظر في وجوب الكف عن الاقدام الا انهم اختلفوا في التعليل فمن قال بالحظر
كف لانه اعتقد انه مقدم على محرم مقطوع به ومن قال بالوقف انما كف لانه لا يأمن كونه مقدما على محظور قبيح و
ذهبت الاشاعرة الى انه لا حكم لها قبل ورود الشرع لنا على الاول انها منفعة خالية عن امارة المفسدة العاجلة او الآجلة
والاذن في التصرف معلوم عقلا فكانت حسنة اما انها منافع فظ واما انها خالية من المفسدة فلانه المفروض واما
ان الاذن في التصرف معلوم عقلا فلانها لا مضرة في الانتفاع بها على المالك واما ان ما كان كذلك فهو حسن فلانا نعلم
حسن الاستظلال تحت جدار الغير والنظر في مرآته اذا خلا عن امارات المفسدة وكان غير مضر بالمالك لان العلم با
لحسن دائر مع العلم بهذه الاوصاف وهي موجودة فيما نحن فيه فوجب الجزم بحسنها وانها مباحة وهذا معنى قوله
منافع بلا مفسدة فان قيل عدم حصول العلم بمفاسدها لا يوجب خلوها عنها لاحتمال اشتمالها على مفاسد غير معلومة
ولم لا يجوز ان يكون احتمال المفاسد كافيا في كون الشيء قبيحا فلا يتم ما ذكرتم قلنا لو قبح الاقدام لاحتمال المفسدة لقبح
الترك لاحتمال المفسدة ايضا وفيه وجوب الانفكاك عن كل واحد منهما المستلزم لتكليف ما لا يطاق وايضا العلم ب
كون الشيء قبيحا اشتماله على مفسدة مستندة الى امارة واما احتمال المفسدة الخالية عن الامارة فلا يعتد بها
الا ترى انهم يلومون من امتنع عن الجلوس تحت حائط محكم البنيان لا ميل فيه باحتمال سقوطه ويحكمون بان
تجويز المضرة في الفعل من غير امارة على ذلك ملحق بظن اصحاب الجنون والسوداء ونحو ذلك وهذا يدل على ان
الشيء اذا كان خاليا عن امارات المفسدة لا قبح فيه واعترض القائلون بالحرمة بان ذلك تصرف في ملك الغير
بغير اذنه وهو قبيح عقلا والجواب انا لا نسلم كونه تصرفا بغير اذن المالك فان الاذن في مثله معلوم بالعقل
كالاستظلال بحائط الغير فانا نعلم قطعا اذنه في ذلك سلمنا لكن لا نسلم ان التصرف في ملك الغير مطلقا حرام

انما هو فيما تضرر به المالك وهو هنا ممتنع لعدم التضرر فلا يحرم ولنا ايضا انا نعلم قطعا حسن التنفس في الهواء من
العقلاء وان يدخلوا منه اكثر مما يحتاج اليه الحيوة وان من رام الاقتصار على قدر ما يحتاج اليه الحيوة فقط ذمه العقلاء
على ذلك بل عدوه من المجانين واله السفهاء وليس ذلك الا لكونه منفعة خالية عن المفسدة وذلك حاصل فيما نحن فيه
فيكون حسنا لكن يبقى شيء وهو ان الحكم بالحسن فيما نحن فيه مما لا يجتمع مع فرض انه مما لا يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه
ويمكن الجواب عن ذلك بان العقل لا يدرك الحسن والقبح بالنظر الى خصوصهما ويحكم حكما عاما بالحسن بالنسبة الى الجميع و
يمكن ان يجاب ايضا عن ذلك بان المراد ان العقل لا يدرك حسنها ولا قبحها ابتداء ومجرده من غير ملاحظة شيء اخر ولا
ينافي ذلك حكمه بالحسن عاما بالنظر الى الدليل قال المص الواجب ما لا يستحق تاركه لا الى بدل ذما الخ اقول للواجب
تعريفات متعددة احدها ما ذكره سند المص هنا اعني ما يستحق تاركه لا الى بدل ذما والمراد ما يستحق تاركه من حيث
انه تاركه فان تعليق الحكم بالوصف يشعر بالعلية فيخرج المندوب والحرام والمباح وكذا المكروه اذ لا كان تاركها تاركا
الواجب ايضا عن التعريف لان تاركها وان استحق الذم لكن لا لتركها بل لترك الواجب وقوله لا الى بدل ليدخل الواجب
الموسع فان تارك احد جزئيات الفعل في جزء من الوقت لا يستحق ذما نعم تاركه من غير ان ياتي ببدله اعني بشخص اخر منه
في جزء من الوقت مستحق للذم وكذا الواجب الكفائي فان ترك فعله من البعض لا يوجب الذم مطلقا بل تركه من غير بدل اي
من غير فعل البعض الاخر له موجب للذم وكذا الواجب المخير فان تارك احد الخصال فقط لا يستحق ذما بل تاركه من غير ان
ياتي ببدله من الخصال مستحق له وقد عرفه القاضي بانه ما يذم تاركه شرعا بوجه ما قال وانما قلنا بوجه ما ليدخل في الحد الواجبات
التي لا يذم تاركها كيفما تركها بل يذم بوجه دون وجه كالموسع فانه يذم تاركه اذا تركه في جميع وقته ولو تركه في بعض الوقت
وفعله في بعض لا يذم وكذا فرض الكفاية فانه يذم تاركه اذا لم يقم به غيره في ظنه وكذا المخير فحافظ هذا القيد على العكس لكون
اخل به اطراده اذ يدخل فيه صلوة النائم والساهي وكذا صوم المسافر فانه يذم تاركها بتقدير انتفاء العذر اي حال التيقظ والذكر
والحضر فاجاب عنها بالمنع من عدم وجوبها والحكم بانها واجبة لكن الوجوب قد سقط لعذر والواجب المعرف اعم من الباقي وجوبه
والساقط قلنا يرد عليه مثل ذلك في الكفائي فيقال انه ما يذم تاركه على جميع الوجوه لكن الذم سقط بفعل البعض واذا اعتددت با
لوجوب الساقط في الفعل المعذور وادرجته في افراد الواجب وجعلت الحد صادقا عليه فلم لا تعتد بالذم الساقط على ترك فرض الكفاية
لاتيان الغير به وح لا حاجة الى القيد بوجه ما لادخاله وقد اجاب المحقق العضد عن الاعتراض الوارد على القاضي بان صلوة النائم

لا تدخل

لانه دخل في تعريفه بزيادة هذا القيد اصلا بل هي باقية على خروجها عنه بخلاف الكفائي فانه خارج بدون هذا القيد عن
التعريف ويدخل فيه بسببه بيانه ان المراد ما يذم تاركه بسبب ذلك الترك الذي هو تارك لها به اعني الترك حال النوم
وانما يتعلق الذم بسبب ترك آخر هو الترك حال اليقظة فهي خارجة عن الحد بقيد تاركه لا بقيد بوجه ما وبوجه ما لا يدخلها
لان النائم لا يذم على تركه الصلوة حال النوم بوجه من الوجوه اصلا بخلاف الكفائي فانه على تقدير ان يأتي به الغير او لا يأتي به
لا يتعين تركه في ذاته وان تعين بالامور الخارجة عنه لقيام الغير به او لا وتاركه لا يذم بسبب تركه الذي هو تارك له به مطلقا بل
على بعض الوجوه وهو ان لا يأتي به الغير في ظنه فلابد من القيد لادخاله في التعريف والحاصل ان ترك الصلوة النائم حال النوم
مغاير لترك الصلوة حال اليقظة والترك الاول لا يوجب الذم اصلا فلا يصدق عليه التعريف بدون ذلك القيد بخلاف الكفائي
فان تركه على تقدير ان يأتي الغير به هو تركه على تقدير ان يأتي به او لم يتعين في نفسه وان تعين بالامور الخارجية فهما غيران واحد
المتغايرين اذا اريد ادخاله بقيد يلايمه لا يرد الآخر نقضا لو خرج بدونه هذا غاية توضيح الكلام قال الاستاد المحقق مد ظله في
الحاشية ولي فيه نظر فان ترك الكفائي حال ظن المكلف قيام الغير به مغاير لتركه حال ظنه عدمه ولا يذم بالترك الاول وانما يذم
بالثاني فتأمل وايضا من نذر صلوة وكيفين في هذا اليوم ان قدم زيد فيه فان تركه قبل قدومه وبعده ترك واحد لا يتعين الا
بالامر الخارجي اعني قدوم زيد وعدمه فيصدق عليها قبل قدومه انها ما يذم تاركها بسبب تركه الذي هو تارك له بوجه ما انتهى
اقول حاصل النظر الاول ان الترك امر عدمي ولا تغاير في الاعدام بالنظر الى انفسها انما تمايزها باعتبار الاضافة والحيثيات
وح فكما ان ترك النائم حال النوم مغاير له حال اليقظة كذلك ترك الكفائي المظنون معه قيام الغير به مغاير لتركه المظنون معه عدم
قيام الغير به فهنا ترك آخر كالاول والذم انما يلحق باعتبار الترك المقارن لعدم ظن قيام الغير به كما ان الذم في الاول انما يلحق
باعتبار الترك حال عدم النوم فبطل الفرق فان قيل غرض المحشي ان ترك الكفائي في حال خلو الذهن عن الظن بقيام الغير به و
عدمه ترك واحد في نفسه يتعين بالامور الخارجية عنه من قيام الغير به وعدمه بخلاف ترك النائم وتم الكلام قلنا قيام الغير في الواقع
غير كاف في عدم ذم المكلف من دون تحصيل الظن به فيتم ما ذكرنا والاعتراض الثاني ظاهر الورود فان ترك الصلوة المنذورة
قبل قدوم زيد وبعده ترك واحد لا يتغير الا بالامر الخارجي فهي كالكفائي فيصدق عليها قبل القدوم انها مما يذم تاركها
بوجه اعني بعد القدوم مع انها ليست بواجبة وانا اقول مفاسد هذا التعريف كثيرة فان الصلوة قبل دخول الوقت يصدق عليها
انها مما يذم تاركها بسبب تركها الذي هو تارك به على بعض الوجوه اعني في جميع وقتها ونحو ذلك هذا ورد على التعريف المذكور

في المتن انه غير منعكس لخروج بعض افراد الواجب عنه فان الاخيرتين من الاربع الركعات المقصورتين في السفر يجوز للمصلي
المسافر الاتيان بهما في احد المساجد الاربعة اعني مسجد مكة والمدينة وجامع الكوفة وحائر الحسين ع ويجوز له تركهما والا
قتصار على الاوليين فالواجب عليه هناك احد امرين اما الاتيان بالاوليين فقط او الاتيان بالمجموع المشتمل على الاخيرتين
ايضا فالركعتان الاخيرتان واجبتان ولا يصدق عليهما ان تاركهما لا الى بدل مذموم وايضا من مسح الراس في الوضوء بثلث
اصابع كان قد اتى بافضل الواجبين ومن مسح بواحدة كان قد اتى بالواجب ايضا فالمسح بالزائد على الواحدة ح واجب
ولا بدل له وايضا تسبيح الركوع اذا اتى به المكلف ثلثا كان قد اتى بافضل الواجبين وان اتى بواحدة اتى بالواجب فالزائد
على الواحدة لا بدل له ومثله تسبيح السجود والتسبيح القائم مقام القراءة اذا كان زائدا على الواحدة والجواب عن الاول ان
البدلية معتبرة في الركعتين الاوليين اذا تركت الاخيرتان فانه لما كان الواجب احد الامرين اما الاتيان بالاوليين فقط
او الاتيان بالمجموع المشتمل على الاخيرتين كان الاتيان بالاوليين نائبا عن الاتيان بالمجموع المشتمل على الاخيرتين ومسقطا
لبراءة الذمة من الصلوة فكانت البدلية للاخيرتين معتبرة في الاوليين فيصدق عليهما ان تاركهما لا الى بدل اي من غير
ان ياتي بالاوليين مذموم وقس على ذلك ترك الزائد على الاصابع الثلث في مسح الوضوء فانه ليس لا الى بدل بل له بدل
هو الاتيان بالواحدة فقط فان الواجب في المسح ايضا احد امرين اما المسح بالواحدة او المسح بالزائد عليها واذا كان كذلك
كان داخلا في الحد وهكذا نقول في تسبيح الركوع والسجود فان ترك الزائد هناك ليس بلا الى بدل بل له بدل هو الاتيان
بالواحدة فان قلت هل يجوز قصد الاستحباب في شيء من ذلك قلت اما الاخيرتان من الاربع والمسح في الزائد على الواحدة فلا
يجوز ذلك اصلا واما التسبيح الزائد فيجوز قصد الاستحباب فيه والنقض به انما هو على تقدير قصد الوجوب في الجميع و
يجاب بما تقدم قال مد ظله ويرادفه الفرض اقول المشهور بين اهل الاصول مرادفة الفرض والواجب الا ان الحنفية
خالفوا في ذلك وجعلوا الفرض لما ثبت بدليل قطعي كقراءة القران في الصلوة الثابتة بالاجماع والواجب لما ثبت بدليل
ظني كتعيين الفاتحة الثابتة بقوله ص لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وقالوا الفرض عبارة عن التقدير قال تع فنصف ما فرضتم
اي قدرتم واما الوجوب فهو عبارة عن السقوط لقوله تع فاذا وجبت جنوبها اي سقطت فالفرض اسم لما علم وجوبه بدليل
قطعي لانه يعلم منه ان الله تع قدره علينا بخلاف ما علم بدليل ظني فانه ساقط علينا ولا نعلم ان الله قدره علينا فكان مخصوصا
باسم الواجب وفيه نظر فان الفرض عبارة عن المقدر مط علما او ظنا كما ان الواجب هو الساقط مط علما او ظنا فتخصيص كل واحد

من القطعي

من اللفظين باحد المعنيين تحكم قال مط فان فعل في وقته المقدر له اولا هذا تقسيم للفعل الواجب باعتبار
وقته وحاصله ان الفعل الواجب اما ان يكون له وقت مقدر شرعا او لا يكون والثاني لا يندرج تحت شيء من الاقسام
المذكورة والاول ينقسم الى اقسام اربعة لانه اما ان يفعل في وقته المقدر له اولا او ثانيا او لا يفعل في وقته المقدر له بل بعده
او قبله فان فعل في وقته المقدر له شرعا اولا فهو الاداء فقوله متعلق بفعل اى فعل اولا ثم ان الوقت المقدر لا بد وان
يكون اوله مبينا واما اخره فقد يكون مبينا ايضا كوقت الظهر المبين بانه من الزوال الى غروب الشمس وقد لا يكون مبينا
كوقت الحج وصلوة الزلزلة الذى اوله حصول سببهما الموجب لهما وفي الحاشية سواء كان اوله واخره مبينين معا
كوقت الظهر او اوله مبينا لا غير كما في وقت العمر كصلوة الزلزلة والحج وههنا اشكال وهو انه يلزم على هذا انتقاض الطرد
بالقضاء لان اول وقته فوت الاداء والحاصل انه ان اريد بالمقدر ما بين حداه معا انتقض العكس بالحج مثلا وان اريد ما
بين احد طرفيه انتقض الطرد بالقضاء وانا لم اظفر الى الان بما يحسم مادة الاشكال بحيث يندفع عنه القيل والقال ويخطر
بالبال ان الاولى ان يقال ان الاداء ما فعل اولا في وقته المحدود طرفاه او احدهما الا التدارك فافهم فتامل انتهى
اقول حاصل الاشكال ان اول وقت القضاء فوت الاداء فكان اول وقته مبينا فان اريد بالوقت المقدر ما كان له
حدان متعينان من الشارع خرج الواجبات التي وقتها العمر وان اريد به ما بين احد حديه الشامل لما بينهما معا
او واحدا فقط دخل القضاء لان اول وقته مبين فان قيل لما كان الحج اول وقته حصول الموجب له وكان وقته
مستمرا الى اخر العمر فكان له حدان اولهما اول وقت الحصول واخرهما اخر العمر فصح ارادة الشق الاول ولا يخرج الواجبات
التي وقتها العمر عن التعريف قلنا ذلك الوقت غير معلوم لاحد لاختلافه باختلاف الاعمار والتقدير يستدعي التعيين
ولا يكون مثل ذلك مقدرا ولقائل ان يقول التقدير يكفيه ادنى تميز والعمر فيه ذلك فيجوز ان يكون الوقت المقدر
في الحج بالنظر الى كل شخص ما يحصل له طول الحيوة فيه وذلك كاف في التحديد المصحح لدخوله في الحد فان اجيب بان القضاء
ايضا كذلك لان اول وقته فوت الاداء واخره اخر العمر فكان داخلا ايضا قلنا ليس اخره اخر العمر فان من مات وفي ذمته
صلوة يصلي عنه قضاء ايضا فعلى هذا يكون اول القضاء محدودا دون اخره بخلاف الحج فان قيل بعد فوت المكلف
بالحج لا يحج وقت ادائه بل يتدارك ايضا وليس بقضاء فكان اخره غير محدود ايضا قلنا قولهم وقته العمر يدل على التحديد
والخروج هنا وفي الكلام بعد تامل ويمكن اختيار الشق الثاني بان يراد الوقت المقدر مط ويمنع دخول القضاء في الحد

لان المتبادر من الوقت المقدر له هو الوقت الاول لا ما هو اعم منه ومن الثاني لانا اذا قلنا ادى فلان الواجب صلى
في وقته لا يفهم منه الا الوقت الاول لان الوقت المقدر حقيقة عرفية في الاول وان كان الثاني وقتا ايضا فيكون حاصل
التعريف ان الاداء ما فعل في الوقت الاول المقدر له فعلا اولا وهو حينئذ القسم الثاني ان يفعل ثانيا في وقته
المقدر له شرعا التدارك نقص في الفعل الاول وهو الاعادة فالاعادة ما فعل في وقته المقدر له شرعا التدارك نقص
في الاول قال في الحاشية وههنا بحث لانه ان اريد فعله في وقت الاداء ينتقض العكس باعادة القضاء وان اريد فعله
مط انتقض الطرد بالقضاء لتدارك نقص في الاداء وايضا ينتقض عكسه باعادة الوضوء والحج مع عدم النقص في الاول
فالاولى ان يقال الاعادة فعله ثانيا على نهج الاول في الاداء والقضاء كتدارك نقص او زيادة ثواب انتهى
وبعضهم عرف الاعادة بانها ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل ويرد عليه جميع ذلك هذا واعلم ان العضدي جعل
الاعادة قسما من الاداء واكثر الاصوليين على خلافه وعلى ان الاعادة قسيم له والاسنادي المص منظره في هذا
الكتاب وافق الاكثر في ذلك وهو الحق الثالث ان يفعل بعد وقته المقدر له بسبب امر جديد متعلق بالفعل وهو القضاء
فالقضاء ما فعل بعد وقت الاداء بامر جديد فقولنا بعد وقت الاداء خرج الاداء وقولنا بامر جديد للتنبيه على ان القضاء
لا يكفي في فعله الامر بالاداء بل لا بد من امر بالقضاء ومن هنا تسمعهم يقولون القضاء بامر جديد وسيأتي الكلام فيه ان شاء الله
وعرفه بعضهم بانه ما فعل بعد الوقت لتدارك ما سبق وجوبه مط وقيل مطلقا ليدخل قضاء المسافر والمريض والحائض
الصوم والولي عبادة الميت فانه قد سبق لكل منهما وجوب في الجملة وان لم يكن على المتدارك الرابع ان يفعل قبل وقته
المقدر له باذن من الشارع وهو تقديم فالتقديم ما فعل قبل وقته المقدر له باذن من الشارع كزكاة الفطر عند الشيخ وبعض
المخالفين حيث جوز وا تقديمها على وقتها بيوم او يومين بل جوزوا ذلك من اول الشهر واعلم ان العضدي لم يذكر التقديم
بل نفاه حيث قال والحاصل ان الفعل لا يتقدم على وقته فان فعل في وقته فاداء او بعده فان وجد سبب وجوبه فقضاء
والا فغيرهما واورد عليه النقض بالزكاة المعجلة المقدمة على وقتها وهو حق وارد عليه وما اعتذر به الدفعه بان ملك
النصاب لما كان هو الجزء الاعظم من سبب الوجوب جعل كانه السبب بتمامه واذا نزل منزلة السبب بتمامه كان وقتها الا ان
موسعا من حين ما يملكه الى الوقت المقدر فالزكاة لم تتقدم على الوقت وانما وقعت فيه لا يخفى عليك ما فيه من التكلف وهذه
الاقسام كما تجري في الواجب تجري في المستحب ايضا والمراد به المستحب الذي وقته الشارع وقتا والا فالنوافل الغير الموقتة لا يجري فيها

ثانيا ٣

شيء من الاقسام فالمستحب الموقت ان فعل في وقته المقدر له فاداء وثانيا لتدارك نقص في الاول فاعادة كاعادة
بعض النوافل التي تنعقد جماعة جماعة بعد فعلها فرادى وان فعل بعد الوقت فقضاء او قبله باذن من الشارع فتقديم
كصلوة الليل في اوله وغسل الجمعة في الخميس ثم انك مما شرحنا لك ظهر لك حدود الاقسام الاربعة في الواجب والمستحب فل
ولا نقض باداء مدرك الواحدة الخ اقول يرد على كل من حد الاداء والاعادة والقضاء شيء اراد ان يجيب عنه
فما يرد على حد الاداء انه غير منعكس لخروج بعض افراد المحدود عنه فان الصلوة التي ادركت منها ركعة واحدة في الوقت
اداء على المشهور ولا يصدق على المجموع انه فعل في الوقت المقدر لخروج بعضه عنه وانما قلنا على المشهور فان من علمائنا من ذهب
الى انها باجمعها قضاء لوقوعها في غير وقتها فان الركعة الاولى قد وقعت في غير وقتها اذ هو وقت الاخيرة وكذا ما عداها
وبعضهم الى انها موزعة بعضها اداء كالركعة الاولى وبعضها قضاء كالباقي ولا نقض على هذين القولين لعدم كون المجموع
اداء وما يرد على حد الاعادة انه يخرج عنه اعادة المنفرد في جماعة فان الاعادة على ما قلت هي ما فعل في الوقت المقدر
ثانيا لتدارك نقص والمعادة جماعة لا يتدارك بها نقص لوقوع الاولى سالمة عنه وما يرد على حد القضاء خروج الحج الفاسد
فان القضاء على ما تقدم هو ما فعل بعد وقته المقدر له شرعا والوقت المقدر للحج هو العمر بتمامه فلا يتصور فعله من المكلف
بعد وقته المقدر له شرعا والجواب عن الاول بان الصلوة التي ادركت منها ركعة واقعة في وقتها لان وقتية ذلك الوقت
لها لما علم بالنص الصحيح الناطق بان من ادرك من الوقت ركعة فقد ادرك الوقت كله فانه يدل على ان ذلك الوقت لها
فيدخل في الحد وعن الثاني بان النقص في الاولى قد علم بالنص عندنا وعند مخالفينا ايضا اما عندنا فلما رواه عبد الله
بن سنان في الصحيح عن الصادق ع ان صلوة الجماعة تفضل على صلوة الفرد باربع وعشرين درجة واما مخالفونا فقد
رووا عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله ص صلوة الجماعة تعدل صلوة الفذ بسبع وعشرين درجة فانه يدل على
نقص الاولى وعن الثالث بان الحج وان كان وقته العمر لكن المكلف لما شرع في فعله كان الواجب عليه اتمامه ولا يجوز له تأخيره
عن ذلك الوقت فكان وقته قد انحصر في ذلك الوقت الحاضر وانقلب عن السعة الى الضيق فاذا اراد الاتيان به في ذلك الوقت صار
المأتي به بعد ذلك كانه واقع بعد وقته فصدق عليه حد القضاء لكونه بعد وقته المقدر له فاستقام العكس اقول هذا التوجيه
يجري في الصلوة في وقتها بعد افسادها عامدا فيلزم ان تكون قضاء بهذا الوجه فانه لما وجب عليه اتمامها من دون تأخير انقلب
سعتها الى الضيق والتزام ذلك كما قاله بعض العامة ان المكلف اذا احرم بالصلوة في وقتها ثم افسدها واتى بها ثانيا في الوقت

فانها تكون قضاءً او سيئاً لان وقت الاحرام بها قد فات ويدل عليه انه لو اراد الخروج منها لم يحل لا يخفى ما فيه فالاولى
ان يجاب عنه بما قالوا ان اطلاق القضاء على مثل ذلك مجاز فلا يرد على عكس التعريف لعدم كونه من افراد المحدود وقد بما
يوجد ذلك في بعض حواشي الكتاب قال مظ وفصل الموسع ما فضل وقته عنه الخ اقول هذا تقسيم للفعل باعتبار
وقته فالفعل بالنسبة الى وقته اما ان يكون مساويا له او ناقصا عنه او زائدا عليه ولا يصح التكليف بالاخير بمعنى ايجاب
الفعل الزائد في ذلك الوقت الناقص لانه التكليف بما لا يطاق بل بمعنى ارادة القضاء او التكميل كما اذا طهرت المراة او بلغ
الغلام وقد بقي من الوقت قدر ما يسع ركعة فقط فانه يجب فعله اما قضاءً او اداءً كما عرفت فان كان الفعل مساويا لوقته
كصوم رمضان سمي واجبا مضيقا وان كان الوقت زائدا عليه سمي واجبا موسعا وهذا هو المشهور في التقسيم لكن الاستاذ المص
هنا جعل المضيق شاملا لقسمين من الاقسام اعني ما كان وقته مساويا للفعل او ناقصا عنه لشمول المضيق لهما كما لا يخفى لا يقال
التكليف بما نقص الوقت عنه ممتنع لانه تكليف بما لا يطاق فكيف اورده في المضيق لانا نقول التكليف به بمعنى ايجاب ايقاعه
بتمامه في ذلك الوقت الناقص بديهي البطلان لا حاجة الى التعرض له وليس بمراد هنا بوجه انما المراد انه متى وجد قدر الركعة
من الوقت بعد غسل الحيض مثلا فان المكلف مخاطب بان ياتي بالصلوة الكاملة مع ان وقتها المقدر لم يبق منه الا مقدار
ركعة فقط والحاصل ان وجود مقدار الركعة من الوقت مع كونه ناقصا عن الفعل موجب للتكليف بايقاع الصلوة اداءً
ان اوقع الركعة في ذلك الوقت وقضاءً ان اوقعها بعد ذلك الوقت فالغرض من التكليف على الاول الاتمام وعلى الثاني
القضاء قال مظ والكل وقت للاول لا اوله الخ اقول اختلفوا في وقت الاداء للواجب الموسع فالمشهور
وعليه الجمهور ان كل الوقت وقت لادائه فان اتى به في اي جزء منه ايقاعه في وقته وذهب بعض الشافعية الى ان وقت
الاداء اول الوقت اي الجزء الاول الذي يساوي الفعل وبعده يكون قضاءً وذهب بعض الحنفية الى ان وقت الاداء اخر
الوقت بقدر الفعل وقبل ذلك نفل يسقط الفرض كالزكوة المعجلة قبل وجوبها وهذا مذهب بعضهم واما محققوهم فذهبوا الى ان بعض
الوقت سبب لوجوب الاداء اي بعض كان وقالوا البعض لان ظاهر الحال ان جميع الوقت سبب الفعل ولا يجوز ان يكون كل الوقت سببا
له لانه لو كان كذلك فالصلوة اما ان تجب في الوقت او بعده فان وجبت في الوقت يلزم تقدم المسبب على السبب لان كون الكل سببا يقتضي
انقضائه لتحصيل السببية وان وجبت بعده لزم الاداء بعد الوقت فتعين ان يكون البعض سببا ولا يتعين الاول بدليل الوجوب
على من صار اهلا في الاخر اجماعا وبينوا ان الجزء الاول من الوقت لا مزاحم له في السببية فان وقع الفعل فيه استقرت السببية

عليه

عليه والا انتقلت الى الثاني فان وقع فيه كان هو السبب والا انتقلت وهكذا الى الجزء الاخير الذي يسع

الفعل بتمامه وفيه وقع الخلاف بينهم فعند زفر واتباعه ان السببية استقرت عليه ولا تتجاوزه

وعند غيره لا تستقر السببية الا على اخر جزء منه يمكن فيه ايقاع شيء من الفعل قليلا او كثيرا فظهر

ان كون اخر الوقت وقت الفعل انما هو مذهب بعضهم لا مذهبهم جميعا وذهب الكرخي من الحنفية

الى ان وقت الاداء اخر الوقت وليس الفعل في اول الوقت نفلا على الاطلاق بل هو مراعى

بحال المكلف فان بقي على صفة التكليف كان ما فعله اولا فرضا وهذا هو المشهور من المراعاة

في مذهبه وقد نقل عن ابي عبد الله البصري ان المكلف ان ادرك اخر الوقت وهو مكلف

كان ما فعله مسقطا للفرض والا كان فرضا ونقل ابو بكر الرازي ان الصلوة عنده انما تتعين و

جوبا باحد شيئين اما بان تفعل او بان يضيق وقتها وبهذا ظهر ان المصنف مغالطة تشمل التفريط ونحن

اذا اوطلنا مذهب الشافعية والحنفية تعين ان الواجب على المكلف في الموسع ايقاع احد اشخاص الفعل

المتماثلة في الحقيقة فان الفعل المؤدى في جزء من الوقت المفروض مثل المؤدى في الجزء الاخير في

الحقيقة والمكلف مخير بين هذه الاشخاص المتحدة المتماثلة بالوقت المفروض فان نسبة بعض الكل

الافراد الى جزء من الوقت مغيرة لعين النفس باعتبار نسبته الى جزء اخر منه والحاصل ان الواجب هنا كالواجب

الواجب المخير الا ان التخيير هناك بين الجزئيات المختلفة الحقيقة وهنا بين المتفقة الحقيقة لنا ان وجوب

الشيء مستفاد من الامر به والامر المتعلق بالفعل هنا مطلق متناول لجميع الوقت غير مقيد بجزء من اجزائه و

ليس المراد تطبيق اجزاء الوقت على اجزاء الفعل لبطلان ذلك اجماعا ولا ايقاع الواجب مكررا في كل جزء من

اجزاء الوقت بل المراد ايقاعه في احد تلك الاجزاء واذا كان كذلك كان كل جزء من اجزاء الوقت قابلا له

وكان حكم الامر ايقاع احد اشخاص ذلك الواجب المتماثلة في احد اجزاء الوقت اي جزء كان فتخصيصه باحد

اجزاء الوقت تحكم فقوله مغالطة لاطلاق الامر معناه ان الامر بايقاعه في ذلك الوقت مطلق غير مقيد بجزء مخصوص

جزء منه كما يقوله بعض الشافعية والحنفية فيكون القول به تحكما ولنا ايضا انه اذا لم يكن الكل وقت الواجب

بل لا تقدم لكان الوقت جزءا معينا منه فاما اوله كما عليه بعض الشافعية واما اخره كما عليه بعض الحنفية

والثانى بط بكلا شقيه اما الاول فلانه لو كان الوقت هو الجزء الاول لكان المصلى فى غيره قاضيا

فيكون آثما بذلك التاخير لتاخيره الواجب عن وقته فهو مجمع على بطلانه وهو معنى قوله بيّ ظله

وعدم الاثم فى التاخير واما الثانى فلانه لو كان الوقت هو الجزء الاخير لكان المصلى فى غيره

مقدما للواجب على وقته فتكون صلوته حينئذ لبطلان الصلوة قبل الوقت وهو بط للاجماع

على ان تلك الصلوة صحيحة والية اشار بقوله وبطلان الصلوة قبل الوقت وهو معطوف

على عدم الاثم لا على الاثم جميع اى بطلان الصلوة قبل الوقت وصحة الصلوة الواقعة قبل الجزء الاخير

من الوقت مما يدل على ان الوقتية ليست منحصرة فى الجزء الاخير من الوقت بل ما قبله وقتها ايضا فيبطل

ما قاله الحنفية لا يقال للحنفية ان يقولوا ان ذلك الوقت وقت تقديم اى وقت اذن الشارع بتقديم الصلوة

فيه كالزكوة المعجلة فلا يلزم من الصحة فيه كونه وقتها لانا نقول ذلك بط فان الشارع جعل الزوال علامة

لوجوب الاداء ووقتا له على الاطلاق وايضا نحن نعلم قطعا ان المصلى فى اول الوقت ممتثل بها لكونه اتيا بها

فى وقتها لا لان الشارع اذن فى تقديمها وايضا يدعون فى انها وقت التقديم نفل مسقط للفرض وذلك فاسد

لانهم اختلفوا فى ان الافضل هل هو اول الوقت او اخره ولو كانت فى الاول نفلا لما اختلفوا فى ذلك

فان من المعلوم ان الفرض والنفل لو استويا فى المشقة كان الفرض افضل فهذا يدل على وجوبها فى جميع الوقت

وهو يستلزم كون الجميع وقتا للاداء لا للتقديم الشافعية قالوا لو لم يكن الاول وقت وجوب الاداء لكان

الاتى بالفعل فيه اتيا فى غير وقته فلم يكن مجزيا والجواب منع الملازمة فان الوقت مستمر من الاول الى الجزء

الاخير فلا يلزم من عدم كون الجزء الاول على التعيين وقت وجوب الاداء عدم الاجزاء متحققة بسبب انه

من اجزاء وقت الفعل الحنفية قالوا لو وجب الفعل فى اول الوقت لكان المكلف عاصيا بتاخيره لتركه

الواجب والتالى بط والجواب بمنع الملازمة ايضا كالاول ق لما ظ تتمة الشيخ والمرتضى على التخيير اقول

القائلون بان جميع الوقت وقت للواجب الموسع وقد اختلفوا فمنهم من ذهب الى انه يجب على المكلف فى كل

جزء من اجزاء الوقت اما الفعل او العزم عليه فى ثانى الحال وكذا الى ان يضيق الوقت ويبقى منه قدر

ما يسع الفعل فح يتعين عليه الفعل والحاصل انه مخير بين الفعل فى ذلك الجزء او بدله وهو العزم عليه فيما

[illegible]

يعني وابتدا الوقت بالفعل في جزء وجب عليه فيه العزم عليه في ثاني الحال وهذا مذهب اكثر اصحابنا كالسيد المرتضى والشيخ
وابن زهرة وابن البراج واختاره الاستاد المصنف هنا وهو الحق ومنهم من ذهب الى انه لا يجب العزم على الفعل في ثاني الحال و
انما الواجب على المكلف ايقاع الفعل في احد اجزاء الوقت وهو مذهب بعض اصحابنا كالعلامة والمحقق واكثر العامة لنا انه السيد
اذا امر عبده بامر اجمالا به ولم يصرح به في الوقت الحاضر ولا عزم على اتيانها في الوقت المستقبل فانه يعد عرضا عن امر مستحق
الاعراض عن الامر حرام وترك الحرام واجب وح فيجب عليه اما الفعل او العزم عليه في ثاني الحال لانحصار البدلية فيه اجماعا ولان كل من
قال بالبدل قال هو العزم فلو ثبت غيره كان ثالثا وهو باطل ولنا ايضا انه لو جاز تركه من غير بدل هو العزم عليه في ثاني الحال لم يكن واجبا
والتالي باطل اما الاولى فلان الواجب على ما تقدم هو ما يستحق تاركه لا الى بدل ذما وح فلو مات المكلف في اثناء الوقت فجاءه قبل
الفعل كان غير مستحق للذم لكونه غير آثم مع انه ترك الفعل لا الى بدل فلا يصدق عليه ان تاركه لا الى بدل مستحق للذم فلا
يكون واجبا واما الثانية فظ لانها خلاف المفروض ولنا ايضا انه لو جاز تركه من غير بدل لزم تساوي حاله قبل الوجوب
بحاله بعده والتالي بط اما الاولى فلانه قبل الوقت لو كان تركه لا الى بدل جايزا لكان كذلك فلو كان بعده كذلك كانا متساويين
واما الثانية فظ للفرق بينهما فانه قبل الوقت غير مخاطب بالامتثال به وبعده مخاطب به استدلوا على بطلان بدلية
العزم بثلثة ادلة الاول لو كان العزم على الصلوة بدلا عنها لكان مساويا لها في جميع الامور المطلوبة والتالي بط اما
الاولى فلان بدل الشيء هو ما ساواه في جميع الجهات المطلوبة منه والا لما وجد كذلك لا يكون بدلا واما الثانية فلانه يستلزم
سقوط التكليف بالصلوة واسامع الاتيان بالعزم وهو بط اجماعا الثاني ان الامر انما ورد بالفعل في الوقت
فقط وليس في ذلك دلالة على ايجاب البدل الذي هو العزم فاذا لا دليل على وجوبه وما لا دليل عليه يمتنع التكليف
به والا كان تكليفا بما لا يطاق حيث انه تكليف يمتنع من المكلف الاطلاع عليه واذا كان كذلك كانت البدلية ممتنعة الثالث
انا نقطع بان من صلى الظهر مثلا في اثناء الوقت كان ممتثلا بامر به وليس ذلك الا لكون المأتي صلوة بخصوصها الا لكونها
بدلا عن العزم ولو كان القول بالبدلية صحيحا لكان الامتثال بسبب كونها بدلا والجواب عن الاول ان العزم على الفعل بدل
عن ايقاعه في كل جزء من الوقت قبل حصول الضيق لا انه بدل عنه مطلقا اي في جميع اجزاء الوقت فان اردتم بقولكم بدلية العزم موجبة
لسقوط التكليف بالفعل عند الاتيان بالعزم ان التكليف بالفعل يسقط في جميع الوقت عند الاتيان بالعزم فهو ممنوع كيف ونحن
نقول العزم على الفعل في كل جزء من الوقت بدل عنه في ذلك الجزء الى وقت الضيق فيتعين الفعل ح من غير بدلية العزم وان اردتم به

سقوط التكليف به في الاجزاء التي قبل الضيق فتم ولا قصور فان الوقت ما دام وسيعا يكون الاتيان بالعزم في كل جزء منه

مسقطا للتكليف به فيه الى وقت الضيق وح فيتعين الفعل ويتحول البدلية قبل اقول انا نقطع بان الواجب هنا واحد

اذا اتى به في اول الوقت يخرج عن العهدة ولا يلزم الاتيان في اخره وان بدل الواجب ما يقوم مقامه في الخروج عن العهدة

فلو كان العزم بدلا عنه لكان تحققه في اول الوقت مسقطا له بالكلية وما ذكره انما يصح ان لو وجب ايقاعه في كل جزء

وكان العزم بدلا عنه الى حين الضيق ولعمري اقول فيه نظر اما اولا فلان هذا القائل لم يتفطن لهذا المذهب فان

القائل بوجوب التخيير بين الفعل والعزم لم يقل ان الواجب في ذلك الوقت واحد فقط بل هو احد امرين الى ان تضيق

الوقت فيتعين الفعل كما بينا واما ثانيا فلان الخروج عن العهدة بالاتيان بالفعل في اول الوقت من غير لزوم الا

تيان به في اخره انما هو لان الواجب عليه الاتيان بالفعل في احد اجزاء الوقت وهو الواجب اصالة لكن اذا

ترك في احد الاجزاء قبل الضيق يجب عليه فيه الاتيان ببدله واما ثالثا فلا يخفى ما في الملازمة التي في قوله لو كان العزم

بدلا الخ من الدفع فان الاتيان بالعزم في كل جزء من اجزاء الوقت بدل عن الفعل في ذلك الجزء الى وقت الضيق و

مسقط للتكليف به فيه واما عدم سقوطه في الجزء الاخير فانه لا بدلية هناك واما رابعا فلان في قوله وما ذكره انما

يصح ان لو وجب الخ لا يخفى فساده فان الخطاب بايقاع الفعل في احد الاجزاء لا لما كان متوجها الى المكلف في

كل جزء من اجزاء الوقت الى ان يفعل وكان العزم بدلا عنه الى وقت الضيق كان الاتيان به مسقطا للاتيان بالفعل

في ذلك الجزء الى وقت الضيق وكان ما ذكروه صحيحا وعن الثاني بان ما ذكرتم من قولكم انه ليس هناك الا الامر با

فقط من غير دلالة على البدلية ان اردتم به انه لا دليل اصلا على البدلية فممنوع كيف وقد قدمنا الدليل على

ثبوتها وانها لو لم تكن لخرج الواجب عن الوجوب وان اردتم به انه ليس في الامر بالصلوة دلالة على ذلك فتم ولا يجديكم

نفعا فان خلو الامر عن الدلالة على البدلية لا يمنع من ثبوتها بدليل اخر غيره ونحن قد اقمنا الدليل عليها فتكون ثابتة

وعن الثالث بان جهة البدلية انما تكون ملحوظة فيما اذا كان التخيير بين الفعل والعزم ابتدائيا اي كان كل منهما

في مرتبة واحدة كخصال الكفارة التي هي في مرتبة واحدة وليس هنا كذلك فان الواجب هنا بحسب الاصل انما هو الصلوة فقط

لكن المكلف اذا ترك قبل وقت الضيق يجب عليه العزم على الاتيان بها ثانيا بدلا عنها فالترك في ذلك الجزء سبب لوجوب

العزم والعزم تابع مسبب عن ترك الواجب اصالة فما هو الا كحصول الظن بوقوع الواجب كفاية اذا ترك المكلف ولم

يأت به

بان يرد فانه اذا لم يات بالكفارة يجب عليه تحصيل الظن بوقوعه ليخرج عن عهدة التكليف فكان الشارع
قال للمكلف وجبت عليك الصلوة فيما بين الدلوك والغروب وجوبا موسعا الى وقت الضيق فاذا تركتها ولم تات
بها في شئ من اجزاء الوقت قبل الضيق يجب عليك العزم على الاتيان بها فيما بعد كما لو قال له اوجبت عليك الصلوة
على الميت لكنك اذا تركتها ولم تات بها لم تخرج عن عهدة التكليف الا بتحصيل الظن بوقوعها غاية انه لا يكون بدلا
حقيقة كما في خصال الكفارة فينبغي المناقشة معنا في اطلاق البدلية عليه ولا مناقشة في مثل ذلك وقريب مما ذكرنا مناقشة في ل
ما قاله السيد المرتضى رض في الذريعة حيث اجاب عما قيل انه لو كان بدلا لما ثبت حكمه مع القدرة على المبدل منه كالتيمم
مع الماء بان ما ذكرتم خلاف في عبارة وصحيح فان نقول ليس للمكلف ان يترك فعل الصلوة في اول الوقت ولا يفعل
ما يقوم مقامها ولا نذكر البدل انتهى والحاصل انا نقول يجب على المكلف ايقاع الصلوة في احد اجزاء الوقت
فاذا لم يوقعها وجب عليه ان ياتي بالعزم على الفعل في كل جزء ترك الفعل فيه الى وقت الضيق ح فلا يصح الاتيان بالعزم
بل يجب الفعل ولا انا ندعي ان العزم بدل حقيقة كما في خصال الكفارة وما ذكرتم من ملاحظة البدلية حال الامتثال
بالصلوة انما يتم لو ادعينا البدلية حقيقة كالخصال وليس كذلك على انا نقول القطع بالامتثال لا من جهة البدلية لا يوجب
عدمها في الواقع فان المكفر باحد الخصال ممتثل قطعا لا من جهة البدلية هذا وقد استدل الخصم ايضا على عدم
كون وجوب العزم بدلا بان العزم على الفعل من احكام الايمان يثبت مع ثبوته وينتفي مع انتفائه فهو واجب لذلك لا
لكونه بدلا عن الفعل ولهذا كان واجبا قبل الوقت مع انتفاء وجوب الفعل ح حتى انه لو جوز ترك واجب بعد دخول وقته
كان آثما والجواب ان كونه من احكام الايمان لا ينافي كونه بدلا في وقت خاص اعني وقت ترك الفعل قبل الضيق ووجوبه قبل
الوقت لا يمنع من كونه بدلا بعد الوقت لجواز كون الفعل بدلا من شئ في وقت دون آخر وقد استدل ايضا بانه لو كان بدلا
من الفعل لتعدد البدل مع وحدة المبدل منه وهو باطل اما الاولى فلوجوب العزم في كل وقت لم يفعل الواجب فيه فهو متعدد
والواجب واحد واما الثانية فلان البدل تابع للاصل فاذا كان واحدا كان البدل كذلك والجواب منع الاولى
بدلا م فان العزم في كل جزء بدل عن ايقاع الفعل فيه لا عن نفس الفعل فيكون العزم في الجزء الاول بدلا عن ايقاع الفعل فيه والعزم
في الجزء الثاني بدلا عنه فيه وهكذا الى الجزء الاخير الذي لا يكون العزم فيه ولا شك في تعدد البدل والمبدل منه فان قيل
المبدل منه ليس الا فعل واحد كصلوة الظهر مثلا فلا تعدد فيه فلا يكون العزم المتعدد بدلا عنه قلنا المبدل منه هو

جزئيات الفعل المتفقة في الحقيقة المتميزة بالزمان لانه في كل وقت يجب عليه ايقاع احد هذه الجزئيات او العزم
وحاصله ان المكلف مخير في كل جزء بين ايقاع شخص من تلك الجزئيات وبين العزم فان اتى بذلك الشخص فقد اتى
بالمبدل منه وخرج عن العهدة وان لم يات به فيه وجب عليه العزم وفي الجزء الثاني مخير بين ايقاع شخص منها وبين
العزم وهكذا الى ان يتضيق فيتعين الفعل فظهر تعدد المبدل منه ايضا واستدل ايضا بان العزم من افعال القلوب
فلم يعهد من الشارع جعل مثلها بدلا عن الافعال والجواب انه محض استبعاد لا يرفع الوقوع على ان التوبة هي الندم
وهي من افعال القلوب ومع هذا جعلت بدلا عما فرط المكلف من الافعال الواجبة حالة الكفر الاصلي قال
فان ظن الموت في جزء الخ اقول الواجب الموسع منه ما وقته العمر كالحج والنذور المطلقة ونحوهما ومنه ما ليس كذلك كصلوة
الظهر مثلا والبحث يتعلق بكل منهما اما ما ليس وقته العمر كصلوة الظهر مثلا اذا ادرك وقته وحصل له ظن بالموت في جزء منه
فلا يجوز له تاخير الفعل الى ذلك الجزء فلو اخر الى ذلك الجزء ولم يفعل ومات كان عاصيا بالاتفاق ولان ذلك الوقت بحسب ظنه
قد تضيق عليه والتكليف بالفروع دائر مع الظن فيتعين عليه الفعل في ذلك الوقت ولا يجوز له تاخيره عنه اما لو اخر
المكلف الفعل الى الوقت الذي ظن الموت فيه ولم يمت وكان الوقت باقيا اثم وهو المراد من قوله فان عصيا فهل يكون عا
صيا بذلك التاخير ام لا الاصح العصيان لانه مكلف بظنه وبحسب ظنه قد تضيق عليه الوقت فكان بتاخيره عاصيا
ويحتمل العدم لان بقاءه في ذلك الجزء كاشف عن خطأ ظنه وهو ضعيف وهل الفعل ح اداء او قضاء الجمهور على انه
اداء لوقوعه في الوقت المقدر له شرعا اولا فان الاداء والقضاء دائران مع الوقوع قبله وبعده وقال القاضي ابو بكر ان
الفعل ح قضاء لوقوعه بعد وقته بحسب ظنه وهو ان اراد اطلاق اسم القضاء عليه فلا بحث معه في المعنى وان اراد
وجوب نية القضاء فهو ضعيف جدا لوقوعه في وقته المقدر له شرعا الموجب لكونه اداء او ما هو الا كمن ظن قبل دخول
الوقت انه لم يبق منه الا قدر الفعل فانه يجب عليه الاتيان به ويعصي بالتاخير فلو اخر وظن بقاء الوقت فانه يوقعه اداء
اتفاقا ولا اثر للعصيان بالتاخير في كونه اداء والحاصل ان القضاء مخصوص بما عين وقته شرعا ثم فات الوقت قبل الفعل
قال في الحاشية ونظير هذا القبيل من جامع امراته ظن انها اجنبية فظهرت زوجته وقتل رجلا ظن انه بري فظهر انه
قاتل ابيه انتهى ومن فروع هذه المسئلة كثير هذا حكم ما ليس وقته العمر اما ما وقته العمر من الواجب الموسع فهو مساو لغيره مما
كان امر وقته معلوما في جميع الاحكام المذكورة سابقا فاذا حصل له ظن الموت يجب المبادرة الى الفعل وعصى بالتاخير

ان مات

صح وانه اذا لم يأت بالفعل في جزء وجب عليه فيه العزم عليه في ثاني الحال وهذا مذهب اكثر اصحابنا كالسيد المرتضى ان مات وكذا لو حصل له ظن بتعذر وقوع الفعل في وقت فانه لا يجوز تاخيره عن ذلك الوقت وغير ذلك من الاحكام هذا كله مع ظن الموت واما اذا ظن السلامة في جزء من الوقت واخر الفعل اليه ومات فجأة فانه غير عاص سواء كان ذلك الواجب مما وقته العمر او مما اخره معلوم لانه ان لم يجز تاخيره اصلا لم يكن مطلقا موسعا وان جاز فلا عصيان مع الموت فجأة لانه لا تأثيم بالجائز ولا يمكن ان يقال جواز التاخير مشروط بالسلامة لان ذلك غير معلوم لاحد والجهالة تمنع من الاشتراط لكن الحاجبي فرق بين ما وقته العمر وبين غيره و حكم بان من مات فجأة قبل فعل ما وقته العمر كان عاصيا واما غيره فقد وافقنا على عدم العصيان بالموت فجأة في وقته وذكر وافي بيانه انه اذا لم يعص لم يتحقق الوجوب فيه فانه اذا كان جائز التاخير مع ذلك اذا مات لم يعص فاين وجوبه بخلاف غيره فان جواز تاخيره الى ان يتضيق الوقت ويتعين الوجوب وفيه نظر لانه ينتقض بما اخره وقته معلوم وذلك لانه يجوز تاخيره الى وقت الضيق فلو مات في الاثناء قبله فجأة كان غير عاص فيلزم ان لا يتحقق وجوبه فان قلتم تحقق وجوبه يظهر فيما اذا تضيق الوقت قلنا هذا بعينه جوابنا فنقول تحقق الوجوب في مثل ذلك يظهر فيما اذا ظن الموت فانه ح يتعين وجوبه والحق ما ذكره الاستاد لكن مع عدم العصيان في شيء منهما الا قضاء الموسعية ذلك فالتفرقة تحكم قال فصل الواجب الكفائي اقول الفعل الواجب باعتبار فاعله ينقسم الى فرض كفاية وفرض عين لانه ان تعلق غرض الشارع بوقوعه من كل واحد من المكلفين بعينه او من واحد معين كخصائص النبي ص فهو فرض عين كالصلوة وان كان المقصود ايجاده ايقاعه مع قطع النظر عن الفاعل المباشر له فهو فرض كفاية كالجهاد فان الغرض منه اذلال الكفار واعانة المسلمين وهو قد يحصل بفعل البعض فالواجب كفاية هو ما يسقط عن الكل بفعل البعض قطعا او ظنا شرعيا والمراد بالظن الشرعي ما نصبه الشارع حجة كشهادة العدلين لا العدل الواحد فعلى هذا سقوط التكليف به انما يكون مع القطع بفعل البعض له او الظن الشرعي به فلو حصل لطائفة ظن بوقوعه وطائفة اخرى لم يحصل لها ذلك الظن وجب على هذه الطائفة دون الاولى واذا حصل لكل طائفة ظن بعدم فعل الغير له وجب على الجميع واذا حصل لكل طائفة ظن شرعي بان الغير قد فعله سقط عن الكل لكن اذا حصل هذا الظن للجميع ولم يقم به احد فهل يسقط الوجوب ام لا

فيه نظر اذ يلزم منه ارتفاع الوجوب قبل ادائه من غير نسخ ويدفعه ان سقوط الوجوب قد يكون بغير النسخ
كما ننفا علته مثل احراق الميت الرافع لوجوب الغسل وحينئذ اشترطنا القطع او الظن الشرعي بوقوعه فلو اخبرنا علته
واحد بوقوع الصلوة على الميت لم يسقط عنا لعدم حصول الظن الشرعي بذلك اما لو صلى عليه واحد مكلف
فهل يسقط الوجوب بذلك عنا مطلقا ولو كان انثى او يشترط العدالة اشكال ينشأ من عدم قبول خبر الفاسق
لو اخبر بايقاعها الوجوب التثبت عند خبره ومن صحة صلوة الفاسق في نفسها هذا هو المشهور في الحكم وفيه اشكال
ينشأ من ان قيام الظن مقام العلم انما هو بنص خاص او بدلالة عقلية ولا شيء منهما فيما نحن فيه ولان الوجوب معلوم
والمسقط مظنون والعلم لا يسقط بالظن فتامل فيه اذا عرفت هذا فنقول اختلفوا في الواجب الكفائي اهل هو واجب على
الجميع او على بعض غير معين فالمشهور وعليه اصحابنا واكثر علماء العامة وهو الحق انه واجب على الجميع اى كل واحد من
المكلفين لكنه يسقط بفعل البعض وذهب الشافعية الى انه واجب على بعض غير معين لنا ان الجميع اذا تركوه استحقوا الذم وتعلق
بهم الاثم اجماعا ولا معنى للوجوب على الجميع الا ذلك قالوا لو لا ذلك ثبت وجوب واحد منهم لحصول الكفاية فيثبت
الوجوب على بعض مبهم لان الابهام غير مانع من تعلق الوجوب وهذا يسقط بفعل اى بعض كان فيكون واجبا على بعض مبهم
والجواب الفرق بينهما فان وجوب واحد غير معين من شيئا يستلزم الاثم بترك واحد غير معين منها وهو معقول
واما الوجوب على بعض غير معين فهو يستلزم اثم بعض غير معين وذلك غير معقول عندكم لانكم تحكمون
باثم الجميع على ترك البعض قالوا ثانيا قال تعالى فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين وهو صريح في وجوب
النفر على طائفة غير معينة من كل فرقة اما الوجوب فمستفاد من كلمة لولا الداخلة على الماضي الدالة على التنديم واللوم واما
عدم التعيين فمن تنكير طائفة والجواب ان المراد من الاية ان نفر الطائفة مسقط للوجوب عن الجميع جمعا بين دليلنا
القاطع الدال على الوجوب على الجميع وهذا الدليل المنافي بظاهره لذلك فيحمل هذا على ما قلنا ليحصل الجمع وقد استدلوا
ايضا بانه لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض والتالي باطل بالاجماع فكذا المقدم والجواب بمنع الملازمة فانه
لا استبعاد في سقوط الواجب عن مكلف بفعل غيره [illegible] فصل الواجب المخير [illegible] الواجب
باعتبار نفسه ينقسم الى مخير ومعين لان الامر ان تعلق بمعين نوعا كالصلوة كان المامور به واجبا معينا
والا فهو الواجب المخير وهو ما عين الشارع بدلا من غير نوعه اختيارا اى ما عين له بدلا وكان بدله قائما مقامه

مالم الاختيار

حالة الاختيار فبقولنا ما عيّن له الشارع يخرج احتراق الميت بالنار بحيث يصير رمادا فانه وان قام مقام التغسيل في
براءة الذمة بمعنى ان احتراقه مسقط الوجوب تغسيله وقائم مقامه لكن الشارع لم يعين الاحتراق بدلا عن الغسل وبقولنا من
غير نوعه يخرج صوم المسافر وكذا صوم المريض فان الشارع وان عيّن له بدلا وهو الصوم في الحضر والصحة لقوله تعالى ومن كان منكم
مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر لكن هذا البدل من نوع المبدل عنه وكذا يخرج الواجب الموسع لان الواجب فيه بناء على
ما هو الحق احد الاشخاص المتماثلة بالزمان فكل شخص منها له بدل لكن ذلك البدل من نوعه وكذا الواجب الكفائي فان فعل
بعض المكلفين يقوم عن فعل الباقين لكن هذا البدل من نوع المبدل منه وبقولنا اختيارا يخرج الوضوء ونحوه كصوم
بدل الهدي فان الوضوء وان صدق عليه انه مما عيّن الشارع بدلا من غير نوعه وهو التيمم لكن ليست البدلية في حالة الاختيار
بل في حالة الاضطرار وعدم الماء ومن هذا القبيل الكفارات المرتبة اوليس بنوعيه ثم وهو ان الواجب المخير عند المص
مد ظله كما سيجيء بيانه فيما اتى هو احد الابدال اى الامر الكلي الصادق على كل واحد من الاشخاص وهو لا يصدق
عليه انه مما عين له الشارع بدلا نعم يتم هذا على القول بان الواجب المخير كل واحد من تلك الاشخاص بمعنى انه لا يجب الجميع
ولا يجوز ترك الجميع كما هو مذهب العلامة والسيد المرتضى ره واكثر المعتزلة اذا عرفت هذا فنقول لا نزاع لاحد في ورود
الامر بواحد من امور متعددة على سبيل التخيير بحسب الظاهر كخصال الكفارة لكنهم اختلفوا في المامور به الواجب منها فالمشهور
بين الجمهور ان الواجب واحد منها لا بعينه وخصوصه وذهب بعض المعتزلة الى الوجوب بالجميع بحيث يثاب على كل واحد لو اتى
بالجميع ويعاقب على كل واحد لو ترك الجميع ولو اتى بواحد سقط عنه الباقي وهذا مذهب شرذمة منهم لا يعتنى بها والاكثر
على وجوب الكل على البدل بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع بل له فعل ايها شاء وانما يثاب على فعل واجب واحد
ويعاقب على ترك واجب واحد لو ترك الجميع من غير ان يكون هناك سقوط وجوب لو اتى ببعض منها وهذا قريب من
مذهب لا نزاع لنا معهم في المعنى للاتفاق على حصول الثواب بواحد فقط والعقاب على واحد فقط انما النزاع مع الشرذمة
الاولى يرشدك الى ذلك عبارة الاستاد مد ظله مسقطا بالبعض وهو على صيغة المفعول وذهب بعض الى ان الواجب واحد
معين عند الله دون الناس وهو ما يفعله المكلف ويختلف بالنسبة الى المكلفين وهذا قول منهم القائل تبرء كل من المعتزلة
والاشاعرة منه ونسبه كل منهما الى الاخر وقيل الواجب واحد معين لا يختلف لكن الوجوب يسقط به وبالاخر وقول المص في
واحد معين يشملهما الشان ان الامر في مثل ذلك دائر بين وجوب واحد لا بعينه وبين وجوب الجميع وبين وجوب واحد معين

والاخيران باطلان فتعين الاول اما وجوب الجميع فلان الاجماع واقع على ان المكلف مخير بين الخصال فلو
اتيا ما فعل يخرج عن عهدة الوجوب فكان منافيا لوجوب الجميع فان قلت هم يدعون سقوط الواجب بفعل
البعض فالخروج عن العهدة غير مناف لوجوب الجميع قلنا الاجماع واقع على ان الاتي باي الخصال كان
اتيا بالواجب لا ببدله على ان عدم وجوب الجميع يتنبه عليه حرمة الجمع بين الامور في بعض الموارد واما وجوب
واحد معين فلان التعيين يقتضي عدم جواز تركه والتخيير يقتضي جواز تركه وهما متنافيان فيكون
ثبوت احدهما رافعا للاخر فلو ثبت التعيين ارتفع التخيير وقد وقع الاجماع على ثبوته فيكون منتفيا فان
قلت لا نسلم ان التخيير ينافي التعيين لجواز ان يكون الواجب معينا والله تعالى خير المكلف بين امور بناء على
انه علم ان المكلف لا يختار الا ما هو الواجب عليه من غير اخلال به قلنا هذا باطل فان التخيير بين امرين مبيح
لترك كل منهما بشرط الاتيان بالاخر فيكون كل منهما مباح الترك بالشرط ووجوب احدهما على التعيين معناه
عدم اباحة الترك فلو خير بين ما هو واجب على التعيين وغيره لكان قد جمع بين جواز تركه والمنع عنه
وهل هذا الا تناقض احتج الخصم بثلثة ادلة الاول ان الواحد لا بعينه مستحيل الوقوع لان كل ما هو واقع
فهو معين وما كان مستحيل الوقوع يمتنع التكليف به لانه تكليف بالمحال والجواب ان ما هو غير معين
من جميع الوجوه او من الجهة التي كلف بها مستحيل الوقوع واما ما هو معين من تلك الجهة فلا يستحيل وقوعه
وهذا من حيث الوجوب معين لان الواجب المكلف به انما هو الكلي المتحقق في ضمن احد الامور مثلا من غير تخصيص
وتعيين لاحدها وذلك لا يستحيل وقوعه لانه المقيد بعدم التعيين حتى يكون التكليف به تكليفا بالمحال و
محصله ان ما يستحيل وقوعه احدها مقيدا بعدم التعيين وهو ليس مكلفا به والمكلف به احدها لا بشرط تعيينه
وتخصيصه وذلك لا يستحيل وقوعها خارجا لتحققه في ضمن امور معينة وهذا معنى قوله والمحال هو غير معين
الثاني لو كان الواجب واحدا لا بعينه لكان المخير فيه واحدا لا بعينه فالواجب والمخير فيه ان اتحدا لزم
اجتماع النقيضين لان الوجوب يقتضي عدم جواز الترك والتخيير يقتضي جوازه وان اختلفا لزم التخيير بين
واجب وغيره وهو رافع للوجوب لعدم الالزام حينئذ اما بالقياس الى غير الواجب فظاهر واما بالقياس الى الواجب فلجواز
تركه والجواب من وجهين الاول ان الواجب على ما بيناه هو الامر الكلي اعني احد الابدال الصادق على واحد من

الخصال

٦٣

الخصال الذي يختاره المكلف والمخير فيه انما هو افراده الذي كل واحد منها ليس بواجب على التعيين فبطلت
الملازمة المعقودة في الدليل وهو المراد من قوله مدظله والواجب احدها الخ الثاني انا سلمنا الملازمة لكن
نختار الشق الثاني ونقول الواجب حقيقة تحصيل الكلي في احد جزئياته المتعددة لا بعينه فلا
يكون شيء منها واجبا على التعيين ولا جائز الترك على التعيين بل كل واحد منها يصلح على البدل
لهما وح فلا يلزم من اختلاف الواجب المخير فيه بالنظر الى امور ارتفاع الوجوب بالتخيير بينها انما
ذلك فيما لو كان التخيير واقعا بين الواجب المتصف بالوجوب على التعيين كالصلوة وغيره كاكل الخبز مثلا
اما لو كان بين امور متعددة يصلح كل منها لان يتصف بالوجوب بدلا عن الاخر فلا والحاصل ان
التخيير بين ما هو واجب بعينه وما هو غير واجب اصلا يرفع حقيقة الوجوب كالمثال المذكور واما
التخيير بين ما يتحقق به الواجب وبين ما لا يتحقق به لكن كان يصلح لان يتحقق به الواجب فلا ينافي
الوجوب وهو معنى قوله مدظله او تحصيل الكلي الخ واعلم ان هذين لو تما لابطلا كون الواجب واحدا
بعينه ولا يلزم منهما خصوصية مذهب من المذهبين المتقدمين للخصمين اعني وجوب الجميع او
التعيين الا ان يضم اليهما ما ابطل به احدهما فان كان للقائلين بالتعيين ضموا اليه ابطال وجوب الجميع
وان كان بالعكس فبالعكس والثالث وهو لمن قال بوجوب الجميع كما
كان الواجب الكفائي عاما بالنظر الى جميع المكلفين ساقطا بفعل البعض
كذلك الواجب المخير يكون عاما بالنظر الى الجميع اي يكون الجميع فيه واجبا ويسقط بفعل البعض لان المقتضي
للوجوب على الجميع والسقوط بفعل البعض في الكفائي هو حصول الغرض والمصلحة ببعض مبهم اي بعض كان
وهذا المعنى موجود في الواجب المخير والجواب بالفرق بينهما فان الواجب الكفائي مما انعقد الاجماع على تأثيم
الجميع بتركه بخلاف الواجب المخير فانه لم ينعقد الاجماع فيه على التأثيم بترك كل واحد ومحصله ان المقتضي للوجوب
على الجميع في الكفائي هو ما ذكرت من حصول الغرض ببعض مبهم وانعقاد الاجماع على تأثيم الجميع بتركه وليس هذا
بموجود في الواجب المخير لعدم الاجماع على التأثيم بترك كل واحدة من الخصال وهذا معنى قوله والاجماع
على تأثيم الخ وهذا جواب اخر وحاصله ان حكمنا بوجوب الكفائي على الجميع والسقوط بفعل البعض ليس لما

لما ذكرتم فقط بل المالك مع شيء اخر هو ان فاثم واحد غير معين ليس بمعقول كما عرفت وليس ذلك بمتحقق

في الواجب المخير لان التاثيم بترك واحد غير معين من امور معينة لا تصور فيه قال مسئلة ان

المندوب غير مامور به حقيقة الخ اقول اختلفوا في ان المندوب هل هو مامور به حقيقة ام لا

فالجمهور وعليه اكثر الاصوليين من اصحابنا والعامة على انه غير مامور به حقيقة وذهب بعضهم الى انه مامور به

لنا ان الامر حقيقة في الوجوب فقط مجاز في غيره كما سيجيء اثباته ان شاء الله فلا يكون المندوب مامورا به حقيقة

فان قلت ما سيجيء في المنهج الثالث هو ان صيغة افعل حقيقة في الوجوب واثبات كون المندوب غير مامور

به مبني على ان لفظ امر حقيقة في الوجوب فلا يكون ما سيجيء مبينا لذلك قلنا يعلم من هناك ايضا ان

لفظ امر حقيقة في الوجوب فقط كما سيجيء بيانه ان شاء الله ولنا ايضا قوله عم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك

عند كل صلوة فان كلمة لولا تفيد انتفاء الشيء لوجود غيره فتفيد هنا انتفاء الامر لتحقق المشقة فيكون لوجوده

الكلام دالا على ان السواك عند كل صلوة لم يؤمر به مع انه مندوب بالاجماع هذا والتحقيق ان النزاع في

هذه المسئلة لفظي فانا ان قلنا ان الامر حقيقة في الوجوب لم يكن المندوب مامورا به حقيقة وان قلنا انه حقيقة في مطلق

الترجيح كان مامورا به حقيقة فلا فائدة لذكرها منفردة في باب على حدة لكن لما ذكرها اكثر القوم وجعلوها مسئلة

براسها لا جرم ذكرها الاستاذ المحقق تبعا لهم قال المصنف والحاجبي ومن وافقوه اي اقول

الحاجبي ومن تبعوه خالفونا في الدعوى اي بان المندوب غير مامور به حقيقة ووافقونا في الدليل الدال

على تلك الدعوى اي في ان الامر للوجوب فانهم اثبتوا كون الامر للوجوب بما اثبتناه وهذا في نهاية الغفلة فان فيه

قبول الدليل وعدم قبول النتيجة ثم استدلوا على ان المندوب مامور به بدليلين احدهما ان المندوب طاعة

والطاعة فعل المامور به اما الاولى فبالاجماع واما الثانية فظ فيكون المندوب مامورا به الثاني ان الامر

ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب وكل مقسم فهو مشترك بين اقسامه فكان المندوب مامورا به والجواب عن الاول

بانهم ان ارادوا بقولهم الطاعة فعل المامور به انها فعل المامور به حقيقة فلا نسلم ذلك فان من قال بان الامر

حقيقة في الوجوب لا يخص الطاعة بفعل المامور به بل يجعلها فعل المامور به او المندوب اليه فان ارادوا

به ما هو اعم فلا ينفعهم كما لا يخفى وبمثل ذلك نجيب عن الثاني فنقول ان اردتم ان الامر المنقسم الى الواجب والمندوب

امر الايجاب

هو الامر حقيقة ممنوع كيف وهو ينقسم الى امر اباحة وامر تهديد
وليس مما يطلق عليه لفظ الامر حقيقة ولئن ان دل الامر فلا ينفعكم
لان ابن الحاجبي لم يثبت كون الامر للوجوب وانما اثبت ان صيغة
افعل للوجوب وبينهما بون لانا نقول الادلة التي ذكرها على ذلك
تدل على هذا ايضا كما سيجيء بيانه ثم ان من فروع المسئلة ما لو
نذر ان ياتي بصلوة ماموربها فهل يبرا ذمته بالنفل فان قلنا بان المندوب ماموربه يبرا بها والا فلا فلا
هذه الثانية قيل المباح ليس جنسا الخ اقول اختلفوا في ان المباح
هل هو جنس لما عدا الحرام من الاحكام كالمندوب والمكروه والواجب
اولا الحق انه ليس جنسا لشيء منها وان كلا منها نوع برأسه غير مندرج
تحت الاخر لان لكل منها فصلا يميزه عن غيره كما عرفت ثم الجنس للجميع هو الحكم
وتحرير النزاع على هذا الوجه اولى مما خصصه الحاجبي بالواجب فقط لان
دليل الخصم كما سنذكر ان تم دل على انه جنس للجميع لا للواجب فقط وايضا
المذكور في اكثر الكتب تحرير النزاع على هذا الوجه لنا ان حقيقة الجنس داخلة
في النوع لان النوع هو حقيقة الجنس مع الفصل ولو كان المباح جنسا لما
عداه من الاحكام المذكورة لكان حقيقته داخلة فيها والتالي باطل لان حقيقة
المباح ما تساوى فعله وتركه من غير ترجيح وظاهر عدم دخول هذا في شيء
من الاحكام قالوا حقيقة المباح هو الماذون في فعله وهو حاصل فيما عدا الحرام
من الاحكام ممتاز كل منها عن الاخر بفصل ولا معنى للجنس الا ذلك قلنا ما ذكرتم
ليس تمام حقيقة المباح وانما هو جنسه فقط وفصله الماذون في تركه من
غير ترجيح للعدم فما في كلامكم غفلة عن الفصل وانما قلنا من غير ترجيح احترازا عن

عن المندوب والمكروه فانهما وان كانا مأذونين في الترك الا انهما ليسا بلا ترجيح وعبارة العضد خالية من ذلك القيد فيرد عليه هذا والظاهر ان الخصم لا يفسر المباح بما قلناه بل يفسره بما لا حرج في فعله ولا شك في شموله لما عدا الحرام من الاحكام فالحق ان النزاع هنا لفظي ايضا يرجع الى تفسير المباح قال العلامة في نهاية والحق ان النزاع لفظي لان المباح ان عني به ما لا حرج في فعله فهو جنس للواجب والمباح بالمعنى الاخص وان عني به ما لا حرج في فعله وتركه فهو مضاد ومباين للواجب انتهى ولا تخفى قوته [illegible] فصل المتكلمون صحح الخ الصحة والبطلان يقع كل منهما صفة العبادات والمعاملات اما في العبادات فقد اختلفوا في تفسيرهما فعند المتكلمين الصحة عبارة عن موافقة الامتثال لامر الشارع وعند الفقهاء عبارة عن سقوط القضاء فالصحيح على الاول هو ما وافق الامتثال بامر الشارع وعلى الثاني ما اسقط القضاء ويرد على الفقهاء ان تعريفهم الصحيح اذا بقي على ظاهره من غير تأويل اعني ما كان له قضاء وسقط به خرج عن التعريف صحيحة العيد لعدم القضاء فيها الا ان يخرج جميع العبادات الواقعة اداء من غير اختلال شرط ايضا فانها لا قضاء فيها فلا فائدة في التخصيص لانا نقول معنى التعريف ان الصحيح هو ما اسقط القضاء الثابت على تقدير عدم الاتيان به في وقته وصحيحة العيد ليست من نوع المثابة لانه لا قضاء لها على المذهب الصحيح وان اول واريد به ما يرتفع القضاء معه كان غير مطرد لدخول فاسدة العيد فانه يصدق عليها انها مما يرتفع القضاء معها لان معنى ذلك كون ارتفاع وجوب القضاء مصاحبا له وفاسدة العيد كذلك قلت يمكن الجواب من اصل الاعتراض بان المراد من قولهم ما اسقط القضاء ما اسقط التكليف بفعله ثانيا بحيث لا يخاطب بقضائه لو كان مما له قضاء فلا يرد على عكس التعريف صلوة العيد لانها كذلك ولا على الطرد فاسدته لانها لو كان لها قضاء لوجب الاتيان بها ثانيا فتامل ثم ان ثمرة الخلاف في التفسيرين تظهر فيمن صلى بظن الطهارة ثم تبين انه كان محدثا فعلى التفسير الاول تكون صلوته صحيحة لموافقة الامتثال بها امر الشارع لانه مكلف بظنه لا يؤتى المأمور به هو الصلوة بظن الطهارة التي لم يظهر فساد ظنه بها لانا نقول المأمور به حال الاداء هذه الصلوة فانه امر بان يصلي مع ظن كمال الطهارة وانما وجب عليه القضاء بالنظر الى انه امر بان يأتي بها على الوجه الصحيح عند انتهاء انكشاف خللها فكان الامر بها واردا على وجهين احدهما ان يأتي بها حيث يظن كمال الطهارة فيعد ممتثلا الثاني ان يأتي بها على الوجه الصحيح حيث انكشف خلاف ظنه واذا لم يأت بها ح

بها ح

بلغ مقابلة

لم يكن ممتثلا وعلى التفسير الثاني لم تكن صحيحة لانها لا تسقط القضاء وقد تبقى هي مسقطة القضاء بالنسبة الى الامر المتعلق بها
اذ لا قضاء بالنسبة الى هذا الامر اعني امره بان ياتي بها مع ظن كمال الطهارة وانما القضاء من حيث انه امر بان ياتي
بمثلها على الوجه الصحيح وفيه نظر يعلم من ملاحظة كون القضاء بامر جديد هذا بالنسبة الى العبادات واما الصحيح في
العقود وهي ما تحتاج في الوقوع الى شخصين موجب وقابل كالبيع ونحوه ويعبر عنها بالمعاملات وفي الايقاعات
وهي ما يكفي فيها الواحد فهو ما ترتب عليه الاثر الشرعي كحصول ملك العين وحل الانتفاع في البيع لا حصول الانتفاع لانه
قد يترتب على الفاسد ثم انه لو عرف مطلق الصحيح في العبادات او العقود والايقاعات بما يترتب عليه الاثر الشرعي لجاز بل
هو الاحسن لعدم الاحتياج على ذلك التقدير الى تعريفها خروجا عن الخلاف بين المتكلمين والفقهاء الى تفسير الاثر الشرعي
في العبادات فالمتكلمون على انه موافقة الامر والفقهاء على انه سقوط القضاء فهذه الطريقة قد ارتكبها صاحب المنهاج
وبعض الاصوليين واما الباطل من العبادات والمعاملات فهو ما قابل الصحيح فيهما فهو عبارة عن عدم موافقة الامر عند
المتكلمين وعن ما لا يسقط القضاء عند الفقهاء فقط في العبادات وفي العقود والايقاعات هو ما لا يترتب عليه الاثر الشرعي
ثم ان الفاسد يرادف الباطل عندنا وعند الشافعية واما الحنفية فقد فرقوا بين الفاسد والباطل فحكموا بان
الباطل ما كان غير مشروع باصله ووصفه كبيع الملاقيح والصلوة في الارض المغصوبة والفاسد ما كان مشروعا
باصله دون وصفه كصوم العيد والربوا فان عدم مشروعية الاول من حيث الاعراض عن ضيافة الله تعالى والثاني
من حيث الاشتمال على زيادة خالية عن العوض وكل منهما وصف زائد على الصوم والبيع قالوا ولو طرحت الزيادة صح
البيع بلا تجديد عقد فهم يجعلون الفاسد واسطة بين الصحيح والباطل والحق انهم ان ادعوا ان التفرقة شرعية
او لغوية فيبطل لانه ليس فيهما ما يقتضي ذلك وان كانت اصطلاحية فلا مشاحة في الاصطلاح وتخصيص بعض
الاسماء ببعض المعاني والتفريع عندنا لا يختلف وانما يختلف عندهم قال فصل ما يتوقف عليه الواجب مقدورا
واجب الخ اقول ما يتوقف عليه الواجب ولا يتم الا به قد يكون شرطا وقد يكون سببا والشرط ما يلزم من عدمه
عدم المشروط من غير ان يكون وجوده مستلزما لوجوده والسبب هو ما يلزم من وجوده وعدمه وجود المسبب وعدمه
مثلا اذا امر السيد عبده بالكون على السطح فنصب السلم شرط والصعود سبب ثم ان كلا منهما اما عقلي او عادي او
شرعي لان التوقف اما بحسب العقل او العادة او الشرع اذا عرفت هذا فنقول اختلفوا في ان ما لا يتم الواجب الا به

هل هو واجب بالوجوب المتعلق بذلك الواجب ومأمور بالامر الذي تعلق به ام لا بعد الاتفاق على انه لا بد منه

في وقوع الفعل فالمشهور وهو المختار ان كل ما يتوقف عليه الواجب شرطا كان او سببا وكان مقدورا يمكن للمكلف

تحصيله وهو احتراز عما لا يكون في وسع المكلف كتحصيل الرجلين لاجل القيام في الصلوة فهو واجب بذلك الوجوب

وقيل انه واجب مطلقا سببا او غيره وظ التفتازاني الاتفاق على وجوب الاسباب حيث قال لا خلاف في وجوب الاسباب

فان الامر بالقتل امر بضرب السيف مثلا والامر بالاشباع امر بالاطعام انما الخلاف في غيره انتهى ولعل وجه دعوى

عدم الخلاف فيها ان القدرة على المسببات غير متحققة الا بدون الاسباب فلا امتناعها او امامعها فلكونها حينئذ لا

لا يمكن تركها فحيث ما ورد امر متعلق ظاهرا بالمسبب فهو بحسب الحقيقة متعلق بالسبب فهو الواجب في الحقيقة

وان كان في الظ وسيلة الى الواجب ولا يذهب عليك ان المسببات لا تتعلق القدرة بها ابتداء او انما تتعلق بها

بتوسط الاسباب وهذا القدر كاف في جواز التكليف بها خصوصا مع انضمام الاسباب اليها في التكليف وح فيصح وقوع

الخلاف فيها الا انه قليل الجدوى وقيل ان كان سببا فهو واجب دون الشرط وهذا القول نسب الى السيد المرتضى رض

ووجهه ان حصول المسبب واجب عند حصول السبب بخلاف المشروط عند شرطه فكان اشد تعلقا منه وقيل ان كان

شرطا شرعيا وجب والا فلا وهو قول الحاجبي لنا على وجوب المقدمة مط انا نقطع بان السيد اذا امر عبده بالكتابة

وكان العبد قادرا على تحصيل القلم واعتذر عن الكتابة بسبب عدم القلم ذمه العقلاء على عدم تحصيله للقلم الذي يمكن

تحصيله ولا معنى للواجب الا ما يستحق تاركه الذم فان قلتم لا ذم على تقدير تحصيل القلم انما الذم على ترك الكتابة قلنا

ذلك مكابرة فان الذم هنا ليس الا على عدم تحصيل القلم ثم انه ليس هناك الا امر واحد بالكتابة فثبت ان مقدمة الواجب

واجبة بذلك الوجوب فان قيل نحن نعلم ان اللفظ لا دلالة له فيه على المقدمة والتكليف لا يكون الا بما دل عليه اللفظ

وح فلو اعتذر العبد بعدم ايجاب التحصيل عليه لعدم ما يدل عليه لكان مما ينبغي قبول عذره من حيث ان وجوب لزوم ٢

المقدمة ليس بديهيا وايض لو تم الدليل لكان الحكم ضروريا فلا حاجة الى الاستدلال قلنا دلالة اللفظ قد تكون غير صريحة

وهنا كذلك وسيجيء بيانه والضرورة انما هي في لحوق الذم على ترك تحصيل القلم فان قلت الذم على تقدير تحققه لا يستلزم الوجوب

شرعا بمعنى دلالة الامر عليه بل يجوز ان يكون الوجوب عقلا فكيف يصح الاستدلال بالذم على الوجوب شرعا قلنا

المقص ان الذم من العقلاء لفهمهم ذلك المعنى من لفظ الامر فيكون في الشرع كذلك او ان المراد ان مقدمة الواجب واجبة عقلية

بشيء هناك وقد استدل العلامة على وجوب المقدمة بانه اذا لم
يكن واجبة جاز تركها لزم احد الامرين اما تكليف بالمحال وخروج
الواجب عن كونه واجبا والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم اما الاولى
فلان المقدمة اذا لم يكن واجبة جاز تركها فعلى تقدير الترك ان وجب
الفعل لزم التكليف بما لا يطاق وهو الاول فان التكليف بالمشروط حال عدم الشرط مح وان
لم يجب خرج الواجب عن كونه واجبا وهو الثاني وفيه بحث اما اولا فبمنع الملازمة قولك اذا لم يكن
واجبة جاز تركها قلنا ان اردت وجوبها بذلك الامر الذي وجب به الواجب
فمنعنا الملازمة والسند ظ وان اردت وجوبها مطلقا فمسلم لكن لا ينفع لجواز وجوبها بامر آخر غير ذلك
الامر والحاصل ان النزاع انما هو في وجوب المقدمة بالوجوب الذي وجب به الواجب وشيء من المفسدتين
انما يترتب على عدم وجوبها مطلقا لا على عدم وجوبها بذلك الوجوب واما ثانيا فلان المفسدتين
مترتبتان على وقوع الترك لا على جوازه فيجوز ان يكون جائزا غير واقع فلا يلزم ما ذكره وهذا قد
اورده بعضهم وهو بديهي الدفع فان الشيء اذا استلزم وقوعه محالا كان باطلا كما لا يخفى واما
ثالثا فبانا نختار الشق الاول اعني وجوب الفعل حال تركها ونمنع لزوم التكليف بالمح فانه هو التكليف
بالفعل مع التكليف بعدم مقدمته لا التكليف به مع عدم التكليف بها وفيه نظر فان الفعل لما كان
واجبا على جميع التقادير ومنها تقدير عدم شرطه الجائز ووجوده على تقدير عدم شرطه مح فالتكليف به
ح تكليف بما لا يطاق فان قلتم لا نسلم وجوبه على ذلك التقدير بل وجوبه مختص بتقدير وجود الشرط
قلنا يلزم ان لا تجب الصلوة على من ترك الوضوء عمدا الى آخر الوقت وبان ذلك خلاف الظ فانه لا تقييد
في الوجوب فان قلتم ايجاب المقدمة خلاف الظ ايضا قلنا ليس كذلك فان مخالفة الظ اثبات ما
ينفيه ظ اللفظ او نفي ما يثبته لا اثبات ما لم يتعرض فيه بنفي ولا اثبات هنا ولا يخفى في النظر من
التأمل وقد استدل بانه لو لم يكن التكليف بالشيء تكليفا بما لا يتم الا به لصح الشيء بدونه وهو
مح لانه ممتنع بدونه كما هو المفروض ويدفع بان عدم صحة الشيء بدون ما لا يتم الا به انكار معناه

انه لا بد منه في تحقق وقوع الفعل فهو محل النزاع وان معناه انه لا يصح بناءا على وجوبه شرعا بل الى الوجوب
المتعلق بالشيء فهو صحيح بل اول البحث قلت وتقييدهم الواجب لاخراج الاستطاعة ثم اقول
المشهور بين المتأخرين في التعبير عن هذه المسئلة قولهم ما لا يتم الواجب المطلق الا به مقدورا واجب قالوا وانما قيدنا
الواجب بالمطلق ليخرج الواجب المقيد كالحج والزكوة فان وجوب كل منهما لا يتم الا بعد الاستطاعة وملكية النصاب وليس
شيء منهما بواجب فلو لم يقيد بالمطلق لزم وجوب تحصيل مثلهما وليس بواجب اجماعا وكذا انما قيدنا بالمقدور ليخرج ما ليس
في وسع المكلف وطاقته كتحصيل الرجلين للقيام في الصلوة واما المتقدمون فاكثرهم عبروا عن هذه المسئلة بقولهم ما لا
يتم الواجب الا به فهو واجب فحذفوا القيدين معا فاعترض عليهم المتأخرون بدخول مثل الاستطاعة وتحصيل القدم
مع انهما ليسا كذلك والتحقيق ان التقييد بما ذكروه مستغنى عنه اما التقييد بالمطلق فظاهر فان البحث انما هو في
وجوب مقدمة ما ثبت وجوبه على المكلف وتحقق لا فيما يتصف بالوجوب في الاستقبال عند حصول شرطه والواجب
في قولهم ما لا يتم الواجب الا به انما يصدق حقيقة على ما تحقق وجوبه وثبت بالفعل واما ما يجب فيما بعد مع حصول
شرطه فليس بواجب وانما اطلاق الواجب عليه مجاز بالاتفاق من اطلاق الشيء على ما يؤول اليه وح نقول ليس
الحج بالنسبة الى من ليس له استطاعة واجبا وكذا ليس الزكوة بالنسبة الى من ليس له ملكية النصاب واجبة فهما خارجان
عما تناوله الواجب بالفعل بدون قيد فاخراجهما بالقيد من قبيل اخراج المخرج وبعد اتصافهما بالوجوب الفعلي يكونان
داخلين في الواجب ويكون ما يتوقفان عليه واجبا ايضا وعلى ما قلنا لا احتياج الى معرفة ما قالوا ان الاطلاق و — ٧ بتوقفان
التقييد في الواجب امر اضافي يختلف بالقياس الى مقدماته فقد يكون الواجب مطلقا بالقياس الى مقدمة مقيدا بال
قياس الى اخرى كالصلوة فانها بالقياس الى البلوغ والعقل مقيدة وبالقياس الى الطهارة مطلقة لان ما هو واجب
بالفعل لا يكون مختلفا بالنظر الى المقدمات فان قلت ما تقول في قول الشارع ان استطعت فحج وان ملكت النصاب
فزك قلت ليس المقيد فيهما قيدا للواجب وانما هو قيد لاصل الوجوب وشرط فيه واما التقييد بالمقدور فظاهر فان
كل فعل ما طلب من المكلف بالامتثال به فقد اعطاه القدرة على ما يتوقف عليه واما الفعل الذي لا قدرة له على
ايجاد ما يتوقف عليه فالتكليف به قبيح يستحيل صدوره الا عند من جوز التكليف بما لا يطاق وح فلا يكون الفعل
الموقوف على ذلك واجبا فلا يندرج تحت ما لا يتم الواجب [illegible] لا يقال ستر العورة مما يتوقف عليه الصلوة وقد يخل الوقت

ولا قدرة

٤٦

ولا قدرة للمكلف عليه مع ان الصلوة ح واجبة فقد وجب عليه فعل لا قدرة له على ما يتوقف عليه لانا نقول

ليس الواجب على المكلف على ذلك التقدير صلوة مشروطة بالستر والواجب انما صلوة عاريا واما الصلوة المشروطة

بالستر فانما هي واجبة على القادر عليه لا على العاجز عنه فلم يتحقق صلوة واجبة علينا لا قدرة لنا على ما تتوقف عليه اذا عرفت

هذا فاعلم انه بناء على حققنا لم يذكر الاسناد النص قيد المطلق بل اطلق وكان الاولى ان لا يقيد بالمقدور

كما عرفت وكان التقييد به مبني على الاغماض عن هذا التحقيق ولـ في الحاشية عند قوله مقدورا التقييد بقولنا

مقدورا مبني على الاغماض عما سنذكره بعد من ان الكلام بعد الوجوب لا قبل اذ كل ما وجب فهو مقدور

مقدورة البتة والا يلزم التكليف بما لا يطاق كما ذكرناه في حواشينا على الشرح العضدي وان ابيت الاغماض

عن ذلك فلك ان تقرء لفظة مقدورا بالرفع ليصير خبرا ثانيا عن الموصول او يجعلها حالا مؤكدة وح يكون

في العبارة اشارة الى ما ذكرنا في تلك الحواشي انتهى ولا يخفى ان الوجه الاخير انسب بهذا التحقيق والمراد من قوله

وح يكون في العبارة اشارة الى انه على تقدير جعل مقدورا حالا مؤكدة يكون الكلام دالا على ان ما يتوقف عليه الواجب

لا يكون الا مقدورا على طريقة زيد ابوك عطوفا فان العطوفية لا تنفك عن الاب وح يظهر ان ما لا يكون مقدورا لا

يتوقف عليه واجب اصلا فيرجع الى التحقيق السابق [illegible] وعلمنا بالتزام افعال الناس لا نم [illegible] اسند الخصم باده

الاولى انه لو وجبت المقدمة بذلك الامر لكانت متعقلة للآمر والتالي بط مستف اما الاولى فلان ايجاب شيء مع الذهول

عنه بط قطعا واما الثانية فلانا نعلم قطعا بايجاب الفعل مع الذهول عما يلزمه عقلا وعادة والجواب اولا بمنع الملازمة

فانه قد يستنبط من الامر بشيء الامر باخر وان لم يكن متعقلا للآمر وسنبين ذلك في مبحث المنطوق والمفهوم عند دلالة الاشارة

وثانيا بمنع بطلان التالي قولكم انا نعلم قطعا بايجاب الفعل مع الذهول عما يلزمه قلنا هذا حال الشاهد كالسيد فاما

عند وانما المتنازع فيه الذي يجوز ايجابه الله تعالى فليس كذلك قطعا العلمه تعالى بجميع ما يتوقف عليه كل واجب فانه تعالى لا يعزب عنه

مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فان قيل نحن نقول بصحة الامر بشيء مع عدم ملاحظة ما يلزمه وقطع النظر عنه قلنا

هذا النحو منصب المستدل هذا وفي الجواب نظر فان علمه تعالى بجميع ما يتوقف عليه ذلك لا يفيد فان المامور مكلف بما يفهم

من الخطاب فاذا انتفت دلالة الخطاب عليه انتفى التكليف وكونه ملاحظا للشارع لا يجديه واعلم ان هذا الدليل

لو تم لدل على ان نفي الشرط الشرعي ليس بما مور به واما الشرط الشرعي فلا يتم فيه لان الشارع لما جعله شرطا موقوفا عليه الفعل

كان داخلا في الامر لاخصه حال الامر بالفعل وطلبه التاكيد في ادلتهم قالوا تعلق الطلب داخل في حقيقة الوجوب فما يتعلق به طلب ايجاب
وما لا يتعلق به طلب ليس بواجب والطلب هنا لم يتعلق الا بالفعل الواجب فلو كان مقدمة الواجب واجبة بذلك الوجوب من غير
ان يتعلق بها طلب لما كان تعلق الطلب داخلا في حقيقة الوجوب والجواب ان تعلق الطلب المعتبر في الوجوب اعم من الصريح و
الضمني ومقدمة الواجب وان لم يتعلق بها الطلب صريحا لكنها مما تعلق بها الطلب ضمنا فلا يلزم من وجوبها ما ذكرتم من المحذور
فان قلت نحن نقرر الدليل هكذا الواجب ما تعلق به الخطاب ومن المعلوم بالضرورة ان مقدمة الواجب لا يكون مخاطبا بها بهذا
الخطاب المتعلق بذلك الفعل الواجب المفروض انه غير مخاطب بخطاب اخر وكيف يقال هذا الخطاب يتعلق به مع انه صريح
ذلك الخطاب غير متعلق به قلنا قولك ان مقدمة الواجب لا تكون مخاطبا بها بهذا الخطاب المتعلق الخ ان اردت ان مقدمة
الواجب لم يتعلق بها هذا الخطاب اصلا فهو ممنوع كيف والخصم يقول بان الخطاب قد تعلق بها ضمنا وان اردت الخطاب الصريح فمسلم
ولا يجدي الثالث من ادلتهم قالوا لو وجبت المقدمة لامتنع التصريح بانها ليست بواجبة والا للزم التناقض والاعتبار الصحيح
يشهد بانه يصح التصريح بانها ليست بواجبة فانه لو اوجب الشارع غسل الوجه بامر ونفى ايجاب غيره اي غسل جزء من الراس
لم يكن ممتنعا وهذا يدل على ان الامر لا يدل على وجوب المقدمة واجيب بان المقدمة ان كانت مما يتوقف عليه فعل ذي المقدمة
بدونها فالملازمة مم وان كانت مما لا يتوقف فالتالي ممنوع بطلانه وفيه نظر فان الكلام فيما يتوقف عليه الواجب ولا يمكن
فعله بدونه فالترديد غير معقول والحق في الجواب ان احتمال التصريح بالخلاف لا يثبت حكما ما لم يوجد فاذا وجد فنقول
دلالة الامر على وجوب المقدمة انما هي اذا لم يعارضها التصريح ومع التصريح فلا تجب المقدمة فهو بمنزلة الاستثناء الدال على
خروج ما لولاه لدخل فيه فههنا الا لم يصرح بعدم الوجوب تبقى داخلة في الحكم وبعد التصريح بعدم الوجوب يعلم عدم الدخول
بسبب التصريح بذلك كما يعلم بالاستثناء خروج المستثنى وبدونه الدخول في اللفظ الرابع قالوا لو وجبت المقدمة
لعصى المكلف بتركها والتالي باطل لانا نعلم قطعا ان تارك غسل جزء من الراس ان لم يحصل منه غسل الوجه انما يعصي
بسبب ترك غسل الوجه لا بترك غسل جزء والجواب منع بطلان التالي والسند انا نقول ان الامر بالشيء لما كان امرا بما
لا يتأتى به مع [illegible] فترك الموقوف عليه يستلزم العصيان وقولك انه لا يعصي بذلك في محل الدعوى من
غير دليل الخامس قالوا لو وجبت المقدمة لتم مذهب الكعبي في نفي المباح لان ترك الحرام واجب ولا يتم الا بفعل المباح
فيكون واجبا مع انه مجمع على بطلانه والجواب ان هذه شبهة الكعبي وسيأتي الجواب عنها بان فعل المباح ليس

مقدمة

مقدمة الواجب وانما هو من المقارنات فقريب السادس قالوا وجب المقدمة لافتقرت الى نية لان الواجب يحتاج ٦١٧
في وقوعه الى النية من الموقع والتالي بط والجواب اجمالا منع الملازمة وكيف لا ونية الواجب كافية في نية مقدمته فلا يحتاج
الى نية اخرى واما التفصيل فلانه ان اريد ان كل واجب يفتقر بخصوصه الى النية منعنا الملازمة واسندناه بامثال الاركان
والشرائط الواجبة بالاجماع لعدم النية لها بخصوصها وان اريد ما يعم الضمني ايضا منعنا بطلان التالي وقلنا المقدمة مفتقرة
الى النية في ضمن الواجب بمعنى ان نية الواجب مشتملة على نيتها فكانت نية المقدمة داخلة فيها فلا حاجة الى نية اخرى لها بخصوصها
وقريب من هذا ما يقال النية واجبة ولا تحتاج الى نية اخرى بل هي كافية عن نفسها بخلاف غيرها من الاركان والشرائط قال
المباح موجود اجماعا الخ اقول قد عرفت سابقا ان المباح احد اقسام الحكم وانه ما تساوى طرفاه من غير ترجيح فاعلم
ان كل العلماء ذهبوا الى ان هذا القسم موجود وخالفهم في ذلك الكعبي وذهب الى انه غير موجود فان قيل فلا معنى لدعوى
الاجماع على وجوده ح قلنا الاجماع السابق على حدوث الخلاف لا يقدح فيه الخلاف بعده او نقول الاجماع منعقد على وجود ذات
المباح مع قطع النظر عما يستلزمه والكعبي لم يخالف في ذلك ولا يخفى فساد الاخيرة واستدل الكعبي على وجوب المباح بان ترك
الحرام واجب وهو ظ والمباح اما نفس هذا الترك او ما لا يتم الا به اما الاول فكالسكوت الذي هو عين ترك القذف والكون
الذي هو عين ترك القتل واما الثاني فكاطباق الفم الذي لا يتم ترك شرب الخمر الا به او بالكلام او نحوهما واذا كان المباح بهذه
المثابة كان واجبا اما الاولى فلما بينا واما الثانية فلان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
والجواب ان ما ذكرت من الدليل مصادم للاجماع لانا نعتقد على ان الفعل منه واجب ومنه
مباح وان المباح قسم مباين للواجب لاعتبار رجحان الترك في مفهومه دونه فيكون بين
دود أسلمنا عدم المصادمة ونجيب اجوبة الاول ما اجاب به الرازي في المحصول وفي
... وحاصله منع كون المباح مما لا يتم الواجب الذي هو ترك الحرام الا به لامكان تحقق الترك
بغيره مما هو واجب او مكروه او مندوب واذا كان الترك ممكنا التحقق في غيره لا يكون مما لا
يتم الواجب الا به فلا يكون واجبا وهذا مدفوع لان الكعبي يقول ان ترك الحرام واجب وهذا الواجب لا يتم
الا باحد امور بطريق التخيير فيكون المباح احد افراد ما لا يتم الواجب الا به فيكون واجبا مخيرا ولا يضره لثبوت
اصل الوجوب في المباح غاية انه بطريق التخيير وهذا معنى قوله لثبوت مطلبه بالتخيير لان الواجب المخير يجب ان يكو

كان داخلا في المأخوذ حال الامر بالفعل وطلبه التام في ادلتهم قالوا تعلق الطلب دخل في حقيقة الوجوب فما يتعلق به طلب افاد حتم

وما لا يتعلق به طلب ليس بواجب والطلب هنا لم يتعلق الا بالفعل الواجب فلو كان مقدمة الواجب واجبة بذلك الوجوب من غير

ان يتعلق بها طلب لما كان تعلق الطلب داخلا في حقيقة الوجوب والجواب ان تعلق الطلب المعتبر في الوجوب اعم من الصريح و

الضمني ومقدمة الواجب وان لم يتعلق بها الطلب صريحا لكنها مما تعلق بها الطلب ضمنا فلا يلزم من وجوبها ما ذكرتم من المحذور

فان قلت نحن نقرر الدليل هكذا الواجب ما تعلق به الخطاب ومن المعلوم بالضرورة ان مقدمة الواجب لا يكون مخاطبا بها بهذا

الخطاب المتعلق بذلك الفعل الواجب المفروض انه غير مخاطب بخطاب اخر وكيف يقال هذا الخطاب يتعلق به مع انه حين

ذلك الخطاب غير مقصود به قلنا قولك ان مقدمة الواجب لا يكون مخاطبا بها بهذا الخطاب المتعلق الخ ان اردت ان مقدمة

الواجب لم يتعلق بها هذا الخطاب اصلا فهم كيف والخصم يقول بان الخطاب قد تعلق بها ضمنا وان اردت الخطاب الصريح فقد

فلا يحتاج الثالث من ادلتهم قالوا لو وجبت المقدمة لامتنع التصريح بانها ليست بواجبة والا للزم التناقض والاعتبار الصحيح

يشهد بانه يصح التصريح بانها ليست بواجبة فانه لو اوجب الشارع غسل الوجه بامر ونفى ايجاب غيره اعني غسل جزء من الراس

لم يكن ممتنعا فهذا يدل على ان الامر لا يدل على وجوب المقدمة واجيب بان المقدمة ان كانت مما يقدر على فعل ذي المقدمة

بدونها فالملازمة ممنوعة وان كانت مما لا يقدر فالتالي ممنوع بطلانه وفيه نظر فان الكلام فيما يتوقف عليه الواجب ولا يمكن

فعله بدونه فالترديد غير معقول والحق في الجواب ان احتمال التصريح بالخلاف لا ينفي حكما لم يوجد فيه فاوجد فنقول

دلالة الامر على وجوب المقدمة انما هي اذا لم يعارضها التصريح ومع التصريح تنتفي فلا تجب المقدمة فهو بمنزلة الاستثناء او البدل الا

خروج ما لولاه لدخل فيه هنا الا ان التصريح بعدم الوجوب تبقى داخلة في الحكم وبعد التصريح بعدم الوجوب يعلم عدم الدخول

بسبب التصريح بذلك كما يعلم بالاستثناء خروج المستثنى وبدونه الدخول في اللفظ الرابع قالوا لو وجبت المقدمة

لعصى المكلف بتركها والتالي باطل لانا نعلم قطعا ان تارك غسل جزء من الراس اذا لم يحصل منه غسل الوجه انما يعصي

بسبب ترك غسل الوجه لا بترك غسل جزء والجواب منع بطلان التالي والسند انا نقول ان الامر بالشيء لما كان امرا با

لاتيان به مع ما يتوقف عليه فترك الموقوف عليه يستلزم العصيان وقولك انه لا يعصي بذلك في محل الدعوى

غير دليل الخامس لو وجبت المقدمة لتم كلام الكعبي في نفي المباح لان ترك الحرام واجب ولا يتم الا بفعل المباح

فيكون واجبا مع انه مجمع على بطلانه والجواب ان هذه شبهة الكعبي وسيأتي الجواب عنها بان فعل المباح ليس

مقدمة

مقدمة الواجب وانما هو من القانونات فرهب السادس قالوا وجب المقدمة لا تفتقر الى نية لان الواجب يحتاج
في وقوعه الى النية من الموقع والتالي بط والجواب اجمالا منع الملازمة وكسند ان نية الواجب كافية في نية مقدمته فلا يحتاج
الى نية اخرى واما التفصيل فنقول ان اريد ان كل واجب يفتقر بخصوصه الى النية منعنا الملازمة واسندناه بامثال الاركان
والشرائط الواجبة بالاجماع لعدم النية لها بخصوصها وان اريد ما يعم الضمني ايضا منعنا بطلان التالي وقلنا المقدمة مفتقرة
الى النية في ضمن الواجب بمعنى ان نية الواجب مشتملة على ذاتها فكانت نية المقدمة داخلة فيها فلا حاجة الى نية اخرى لها بخصوصها
وقريب من هذا ما يقال النية واجبة ولا تحتاج الى نية اخرى بل هي كافية عن نفسها وعن غيرها من الاركان والشرائط قال
المباح موجود اجماعا خلافا للكعبي اقول قد عرفت سابقا ان المباح احد اقسام الحكم وانه ما تساوى طرفاه من غير ترجيح فاعلم
ان كل العلماء ذهبوا الى ان هذا القسم موجود وخالفهم في ذلك الكعبي وذهب الى انه غير موجود فان قيل فلا معنى لدعوى
الاجماع على وجوده ح قلنا الاجماع السابق على حدوث الخلاف لا يقدح فيه الخلاف بعده او نقول الاجماع منعقد على وجود ذات
المباح مع قطع النظر عما يستلزمه والكعبي لم يخالف في ذلك ولا يخفى فساد الاخير وقد استدل الكعبي على وجوب المباح بان ترك
الحرام واجب وهو ظ والمباح اما نفس هذا الترك او ما لا يتم الا به اما الاول فكالسكوت الذي هو عين ترك القذف والسكون
الذي هو عين ترك القتل واما الثاني فكاطباق الفم الذي لا يتم ترك شرب الخمر الا به او بالكلام او نحوهما واذا كان المباح بهذه
المثابة كان واجبا اما الاولى فلما بينا واما الثانية فلان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
والجواب ان ما ذكرت من الدليل مصادم للاجماع لانا نحمد على ان الفعل منه واجب ومنه
مباح وان المباح قسم مباين للواجب لاعتبار جواز الترك في مفهومه دونه فيكون من
دود اسلمنا عدم المصادمة ونجيب اجوبة الاول ما اجاب به الرازي في المحصول والعلامة في
نه وحاصله منع كون المباح مما لا يتم الواجب الذي هو ترك الحرام الا به لامكان تحقق الترك
بغيره مما هو واجب او مكروه او مندوب واذا كان الترك ممكنا تحققه بشيء غيره لا يكون مما لا
يتم الواجب الا به فلا يكون واجبا وهذا مدفوع لان الكعبي يقول ان ترك الحرام واجب وهذا الواجب لا يتم
الا باحد امور بطريق التخيير فيكون المباح احد افراد ما لا يتم الواجب الا به فيكون واجبا مخيرا وهو لا يضره لثبوت
اصل الوجوب في المباح غايته انه بطريق التخيير وهذا معنى قوله لثبوت مطلبه بالتخيير لان الواجب المخير واجب ان يكون

احد الامور بعينه من الشارع ولا تعيين فيما نحن فيه لانا نقول التعيين الشخصي غير لازم اجماعا والنوعي حاصل هنا لان ما يحصل به

ترك الحرام اما واجب واما مندوب واما مكروه واما مباح فان قيل المعتبر في التعيين التعيين بالنظر الى حقيقة الفعل و

خصوصيته ككونه اعتاقا مثلا لا بالنظر الى الاعراض العامة كالوجوب والاباحة مثلا قلنا التعيين بالمعنى الاول ثابت هنا لان لكل

نوع من الفعل المتعلق به حكما خاصا قد عينه الشارع والفقهاء دونوا ذلك والتعبير عن ذلك بان التعيين فيه بالنظر الى

الاعراض العامة للاستغناء عن التطويل لانه غير معين الا بهذه الجهة على ان عدم تسميته مثلا بالواجب المخير لا يضر اذ المقصود كونه

اجباريا فاذا لم يكن واجبا مخيرا بل كان واجبا بمعنى اخر يثبت مطلوبه ايضا الثاني النقض وحاصله انه لو تم دليل الكعبي لزم وجوب ما هو

محرم اجماعا كترك الحرام مثلا اذا ترك بالقذف لانه ايضا مما لا يتم الحرام الذي هو القذف الا به فيكون واجبا وهو مدفوع كالاول ب

فان له ان يلتزم كون الشيء الواحد ذا جهتين باعتبار احدهما ككونه ترك حرام يكون واجبا وباعتبار الاخرى ككونه

حرم مثلا حراما واليه اشار بقوله لا التزامه باعتبارين الثالث ما اجاب به الحاجبي وهو جمع وحاصله المنع من كون

ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب انما ذلك في المقدمة الشرعية واما غيرها كالعقلية والعادية مثلا فليست بواجبة فلا يلزم

ان يكون المباح الذي هو لازم لترك الحرام واجبا لعدم كونه مقدمة شرعية له وهو مردود كالاولين بما بيناه سابقا

من وجوب المقدمة مطلقا شرعية كانت او غيرها وهو معنى قوله لثبوته مطلقا والجواب الصحيح الحاسم لمادة

الشبهة المنع من كون المباح مقدمة لترك الحرام الذي هو الواجب اذ المراد بالمقدمة ما يتوقف عليها فعل

ذلك الشيء ويكون وسيلة ووصلة اليه ولا كذلك الفعل الذي يحصل به ترك الحرام فان العلة في ترك الحرام

هو الصارف عن فعله وعدم الداعي اليه لا فعل المباح نعم هذا الصارف مقارن للواجب او المندوب او المباح

مثلا فكونه مقارنا لذلك الترك لا من مقدماته وقد نبين بوجه ابسط فنقول اذا كان هناك صارف عن فعل

الحرام فاذا جوزنا خلو المكلف عن جميع الافعال بناء على بقاء الاكوان او احتياج الباقي واستغنائه عن المؤثر

كان جائز الخلو عن كل فعل وح فلا يكون ترك الحرام متوقفا على فعل مباح بل لا يكون هناك الا الترك فقط واذا

لم نجوز ذلك وقلنا بعدم بقاء الاكوان او احتياج الباقي الى المؤثر لا يحتاج الترك الى شيء من الافعال وانما

هو من لوازم الوجود كما لا يخفى لا معنى لكون الشيء مقدمة لشيء الا توقف فعل ذلك الشيء عليه وبما ذكر فان ترك

الحرام يتوقف على الصارف المذكور لانا نقول اللازم في ترك الحرام الذي هو مطلوب الشارع وجود القدر المشترك

بين الافعال

بين الافعال المباحة من الواجبة والمندوبة والمكروهة على انها موانع لحصول فعل الحرام وبين عدم شرائط
فعل الحرام كتصوره وارادة الاقدام عليه لان علة عدم المعلول عدم العلة التامة للوجود ومن جملتها عدم المانع
ووجود الشرط ح فاذا لم يتحقق منا ارادة الاقدام على الزنا مثلا لم يحتج في تحصيل الكف عن الزنا الحرام الى تحصيل المانع
الذي هو فعل المباح مثلا اذ يحصل المطلوب الذي هو ترك الحرام من جهة اخرى وهي انه لم يحصل فينا ارادة الاقدام عليه
التي هي من شرائط الفعل وح فلو اشتغلنا بمباح او واجب ونحو ذلك كان ذلك من جهة انه من لوازم الوجود لا من
جهة ان ترك الحرام موقوف عليه فانا لو فرضنا عدم الاشتغال به كان ترك الحرام بحاله لعدم حصول شرطه الذي هو
ارادة الاقدام على فعله نعم عند عدم الصارف وارادة الاقدام على الحرام بحيث لو لم يشتغل بغيره من الافعال
لفعل ذلك الحرام فلو سلمنا ان غيره من المباح او الواجب او نحوهما ح واجب تحصيلا لعلة ترك الحرام والجمهور لا ينكرون
وجوب مثل ذلك وانما مخالفة الكعبي لهم في القسم الاول واثبات ان المباح في الاول مما لا يتم الواجب الا به بمعنى توقف
فعل الواجب عليه مما لا يكاد يستقيم بل لا يصح فان فعل المباح مقارن لذلك الترك داخل معه في الوجود كما بينا فاندفع
شبهة الكعبي بهذا التحقيق وبطل كلام الحاجبي القائل بانه لا مخلص الا بالمنع من وجوب ما يتوقف عليه الواجب في غير الشرط
الشرعي لما عرفت من فساده قوله المنهج الثاني في الادلة الشرعية الخ اقول قد فرغ من المبادي باقسامها
وشرع في بيان المقاصد اعني الادلة الشرعية وقد عرفت معنى الدليل سابقا ثم ان الادلة الشرعية التي يستنبط منها الاحكام
مما اختلف في كميتها فاصحابنا الامامية نصوا على انها اربعة الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل ويندرج فيه الاستصحاب
والبراءة الاصلية ونحو ذلك مما سياتي ذكره وقد اسقط المنهج العمل بالقياس واما مخالفونا العامة فقد
اختلف اراؤهم في ذلك مع الاتفاق منهم على كون القياس من الادلة وبيان ذلك ان الادلة غير القياس
والكتاب والسنة والاجماع اقسام احدها الاستصحاب وثانيها الاخذ بالمتيقن ويبقى البراءة الاصلية
ايضا وثالثها الاستقراء ومثاله ما ذهب الشافعي الى ان الوتر غير واجب لان الوتر يؤدى على الراحلة اجماعا
فلا يكون واجبا لانا استقرينا الواجب قضاء واداء فلم نجد واجبا يؤدى على الراحلة ورابعها كون الاصل
في المنافع الخالية عن المضار الاباحة وفي المضار الخالية عن المنافع الحرمة وخامسها المناسب المرسل وهو
ما لم يشهد له اصل من الاصول باعتبار او الغاء كترس الكفار باسارى المسلمين بحيث لو لم نرم الترس لانهدمت

ببيضة الاسلام فقتل هذا يجوز الاستدلال به على جواز قتل المسلم وان لم يرد في الشرع ذلك وسادسها فقد الدليل دليل عدم
الحكم وسابعها الاستحسان وثامنها مذهب الصحابي والاول والثاني والرابع من هذه الأدلة داخلة في دليل العقل عندنا وعداها
فلا نقول بها واما العامة فقد اختلف اقوالهم في قبول هذه الادلة والمعاول المعروفة ذلك يرجع الى اصولهم ثم ان السنة عندنا ليس
المراد بها قول النبي صلعم او فعله او تقريره فقط بل اقوال ائمتنا ع وكذا افعالهم وتقريراتهم التي لا تقية فيها داخلة ايضا كما سيجيء وقد اشار
الاستاد المص قدس ظله في الحاشية الى وجه الحصر حيث قال وجه الحصر ان الدليل على الحكم الشرعي اما وحي او لا والاول اما نوع لفظه معجز او لا والاول
الكتاب والثاني السنة وغير الوحي اما كاشف عن تحقق وحي او لا والاول الاجماع والثاني دليل العقل وقال مخالفونا
الوحي اما متلو فهو الكتاب او لا وهو السنة وغير الوحي ان كان قول الكل فاجماع او مشاركة فرع
لاصل في علة فقياس والا فاستدلال وذكروا ان الحجة دالة على الكلام النفسي والا لم يكن شيء
منها حجة فان الكلام النفسي هو حكم الله عندهم واللفظي دليله والا اتحد الدليل والمدلول في نحو اقيموا
الصلوة مثلا وقد يعترض ان دلالة لفظ الحجة على الكلام النفسي القائم بذاته تعالى يستلزم على مذهب
المصوبة ويجاب بان المراد به ما يعم المعنى القائم بذات النبي ص وبذات المجتهدين والمجتهد كما
يعطيه كلام الحاجبي والعضدي وفي كل من الاعتراض وجوابه نظر فتدبر انتهى اقول على مذهب العامة لا يصح جعل مطلق السنة من الوحي
الغير المتلو فانهم يزعمون ان النبي ص قد تعبد بالاجتهاد في الاحكام كما سيجيء بطلانه انشاء الله تع والقول بان الاجتهاد وحي
ايضا فان الله تع اوحى اليه ان اجتهد مردود لان ما قاله عن اجتهاد ليس وحيا وان كان اصل الاجتهاد عن وحي كما لا يخفى
قال الاولى في الكتاب قيل القرآن كلام الله اقول قدم الكتاب على غيره من الادلة لانه الاصل الاحكام واقوى الادلة
ولتوقف الادلة الباقية عليه واعقبه بالسنة لثبوت حجيتها بالكتاب واخر الاجماع عنهما لتوقف حجيته عليهما والكتاب في اللغة
اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله تع كما غلب في عرف العربية على كتاب سيبويه وقد اختلف في تعريفه والحاجبي و
اكثر الاصوليين عرفوه بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه والمراد من الكلام اللفظي لانه هو الدليل في نظر الاصولي والاحكام
منوطة به فهو المبحوث عنه هنا وان كان كونه دليلا عند المعتزلة واصحابنا بالنظر الى نفسه وعند الاشاعرة باعتبار
ما يدل عليه من النفسي ووصفه بالنزول الذي هو صفة المتجدد بالذات دون الاعراض وخصوص الغير القارة كالاصوات
بتبعية محله اعني الملك النازل به من جناب الملك العلام سواء اخذه في اللوح المحفوظة او معا في المحفوظة وسواء تلقاه تلقيا
سماعيا

سماعيا او تلقفا روحانيا او يحفظه من اللوح المحفوظ ثم نزل به على الرسول ع فان المشهور ان القران انزل دفعة من اللوح
المحفوظ الى سماء الدنيا فحفظته الحفظة وكتبته الكتبة ثم انزل الى الارض نجوما فى ثلث وعشرين سنة بقى شئ وهو ان
اتصاف محله اعنى الملك بالنزول مع انه الحركة من اعلى الى اسفل وهى من لوازم الاجسام دون المجردات لايخلو من شئ
ويجاب بانه على القول بجسمية الملائكة كما هو مذهب بعض المتكلمين المنكرين لوجود المجردات ظ وعلى القول بتجردهم كما
هو المشهور يراد من نزولهم ظهورهم للانبياء ع فى صورة الماديات تشبيها للنزول الرتبى بالحسى المكانى فيكون قولنا ٧ العطف ٣
نزل الملك استعارة تبعية ونزل الكتاب مجازا موسلا بتبعية تلك الاستعارة التبعية وبسورة منه حال من الاعجاز ويجوز
تعلقه بالاعجاز وفى ذلك اشارة الى ما هو الحق من ان كون القران معجزا انما هو بالنظر الى كمال فصاحته وبلاغته لا لصرف
القدرة والكلام كالجنس ويخرج به السنة الفعلية والتقريرية والمنزل يخرج به السنة اذ المنزل مضمونها لا الفاظها وقولنا للاعجاز
يخرج به الحديث القدسى وسائر الكتب المنزلة كالتورية ونحوها فانها لم تنزل للاعجاز ولو فرض اعجازها ايضا يخرج بقيد
بسورة منه لان سورة منها ليست معجزة اتفاقا وفى ذلك اشارة الى ان الاعجاز لا يكون باقل من سورة وعرفه الغزالى وجماعة
بانه ما نقل بين دفتى المصحف تواترا واورد عليه وعلى التعريف السابق انهما لا ينعكسان من وجهين اما الاول فلاشتمالهما
على الدور وبيانه اما فى التعريف الاول فلان السورة ماخوذة فيه ومعناها على ما سيجئ الطائفة المترجمة من القران
فمعرفتها موقوفة على معرفته فتعريفه بها دور فان قلت هى اسم للطائفة المترجمة من الكلام المنزل قرانا كان او غيره
يدل على ذلك قولهم سورة الانجيل وسورة الزبور ونحو ذلك فليس معرفتها موقوفة على معرفة القران بل على معرفة الكلام
المنزل الذى هو اعم من القران ولهذا احتاج من عرف بهذا التعريف الى وصف السورة بقوله منه ليتميز سورة القران عن سورة
غيره قلت السورة وان كانت فى الاصل لما قلت الا انها غلبت فى عرف المتشرعة على بعض القران المترجم اوله واخره توقيفا
من بين السور كما اختص الكتاب بالقران من بين الكتب ولهذا ترى صاحب الكشاف يعرفها بانها الطائفة المترجمة من القران
التى اقلها ثلث ايات واما قيد منه فليس لتمييز سورة القران عن سورة غيره وانما هو لبيان ان السورة من جنسه فى البلاغة
وعلو الطبقة وسيجئ بيان ذلك بمشية الله تعم قيل اقول على تقدير تسليم ان السورة غلبت فى عرف المتشرعة على بعض القران فللمعرف
ان يقول اردت بها غير هذا المعنى وهو المعنى العام المتناول لها ولغيرها والقرينة عليه قوله منه اذ لو كانت بالمعنى الاخص كان
هذا القيد لم يحتج اليه فى باب التعريف للاحتراز الذى هو المهم فى التعريف الرسمى واما بيان ان السورة من جنس القران فليس

فائدة يعتد بها في باب التعريف على ما لا يخفى على الناظر انتهى اقول الاولى الاستفسار بان المعرف ان قصد بهذا التعريف
الصادق على ابعاض القران التي هي الدليل عند الاصولي كما سنذكره بعد هذا البحث فلا بد له من ذكر منه وتقدير الجنس اي جنس
الكلام المتعلق اذ لا يستقيم التعريف بدون ذكره وان قصد به تعريف المجموع بما هو مجموع وهو الظاهر من كلام صاحب القيل كان
لما ذكره هذا القائل وجه لكن الظاهر ان المعرف لكونه من الاصوليين لا يقصد ذلك واما في التعريف الثاني فلاخذ المصحف في تعريفه
ولا معنى له الا ما كتب فيه القران فمعرفته متوقفة على معرفة القران فتعريف القران به دور ولا يتوهم ان معنى المصحف هو ما جمع فيه الوحي المتلو الا ما ذكرتم
لانا نقول ذلك عبارة عن القران فتامل فان قيل تعريف الاصولي انما هو للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض منه ومعرفة المصحف
انما تتوقف على القران بمعنى المجموع الشخصي فلا دور قلت معرفة المجموع الشخصي تتوقف على معرفة المفهوم الكلي كما لا يخفى فالدور باق اقول نفي
شيء وهو ان توقف معرفة الكلي على فرده انما يكون باطلا لو كان الغرض معرفة ذلك الكلي بالكنه وكان ذلك الكلي ذاتيا لذلك الفرد فاذا انتفى
احد الامرين لا يكون باطلا فلم قلتم انه هنا ليس كذلك فتامل هذا وقد اجيب عن الدور في التعريف الاول بان ذلك ليس تعريفا لماهية القران
وتمييز لها عن الماهيات وانما هو تصوير لمفهوم لفظ القران وشرح اسمه لمن يعرف الاعجاز والسورة على طريقة التعريف الاسمي وفي الثاني انه انما
يلزم الدور لو كان المقصود تعريف ماهية القران فيتوقف على معرفة ماهية المصحف واما اذا قصد تعيين المراد بالقران الذي هو مناط الاحكام
بعد ما علمنا ان ههنا ما نقل بين الدفتين تواترا وما نقل احادا ككلمة ايام متتابعات وما لم ينقل كمنسوخ التلاوة وعلم ان الاسم مخصوص
بالقسم الاول وموضوع له فلا دور اذ المصحف معلوم لكل احد حتى الصبيان واما الوجه الثاني فبان لفظ من للتبعيض والضمير المجرور للكلام وح
فان اجري على ظاهره ولم يعتبر فيه حذف كان ذلك تعريفا للمجموع المؤلف من السور ويخرج عنه البعض ح ولا يخفى ان ذلك لا يناسب
غرض الاصولي فان الغرض تعريف ما هو دليل والدليل عند الاصوليين انما هو ابعاض القران اي كل اية اية لا مجموع القران وانما
قلنا انه يخرج عنه البعض لان المنكر اذا قرن به الوحدة افاد العموم وان كان في سياق الاثبات كقولنا تمرة خير من جرادة فيكون
المعنى لكل سورة وقوله منه حال والضمير للكلام المنزل كما هو الظاهر فحاصل التعريف ان القران هو الكلام المنزل للاعجاز بكل سورة
حال كون كل سورة جزءا منه وما يكون كل سورة جزءا منه ليس الا المجموع فيخرج النصف وغيره وان حمل على خلاف ظاهره واعتبر فيه
حذف مضاف اي من جنسه ليرجع التعريف الى ان القران هو الكلام المنزل للاعجاز بسورة من جنس ذلك الكلام في البلاغة و
علو الطبقة كان ذلك تعريفا للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى الابعاض وكان ذلك مناسبا لغرض الاصولي كما لا يخفى
الا انه مع استلزامه الحذف يستلزم ان يكون نحو قل وافعل قرانا وهو خلاف العرف لا يقال التعريف لا يصدق على كل بعض بل على البعض

متوقفة

الذي

الذي يصدق عليه انه سورة تجانسه في البلاغة في علو الطبقة معجزة ولا نم ان مثل قل وافعل تجانس فيهما السورة

المعجزة وصدق ما ذكر عليه ملزوم لكون السورة المعجزة مجانسة اياها فيهما فينتفي منع اللازم الاخير منع الملزوم الاول وهو

الصدق المذكور فالظاهر ان التعريف يصدق على كل بعض من الابعاض وقد صرح المعرفون بذلك وبذلك اذا كان قل و

افعل بعضا من القران كان قرانا فيجب ان يصدق عليه التعريف وكان عدم صدق التعريف عليه خللا في التعريف كما لا يخفى

والصواب ان يق ان مثل قل وافعل من حيث انه وقع جزء القران مضموما الى كلام اخر سابق ولاحق مما له علو طبقة في البلاغة ومجانسة

للسورة المعجزة فهو من هذه الحيثية قران ولهذا يحرم على المحدث مسه من هذه الحيثية ومن حيث انه وقع في كلام البشر او منفردا غير

منضم الى سابق ولاحق من القران ليس قرانا ولا يصدق عليه التعريف من هذه الحيثية فتدبر هذا ما يتعلق بالتعريف الاول واما الثاني

فغير مانع لدخول تراجم السور فيه لانه يصدق عليها انها نقلت بين دفتي المصحف تواترا وقد يجاب عن هذا بمنع النقل والتواتر فيها

فان المراد بالنقل ما نقل عنه صلى الله عليه وسلم بطريق التواتر ولا ان التراجم ملحقة بعده صلى الله عليه وسلم كالاخماس والاعشار [illegible] وقيل ما تصح الصلوة

الى [illegible] عرف بعضهم القران بانه ما لا تصح الصلوة بدون تلاوة بعضه وهو ان اجرى على ظاهره خرج عنه ابعاض القران

التي هي الدليل عند الاصوليين كما في الظ التعريف الاول اذ لا يصدق على النصف انه ما لا تصح الصلوة بدون تلاوة بعضه لصحتها

بدون تلاوته راسا والتلاوة من النصف الاخر وايضا يرد عليه انه غير مطرد لدخول التشهد ونحوه من الاذكار الواجبة كذكر الركوع

والسجود ونحوهما فان قيل معنى ما لا تصح الصلوة بدونه لا تصح بدون حصوله ووقوعه فيها وليس التشهد والاذكار بهذه

المثابة لجواز صحة الصلوة بدونه كما في صورة النسيان قلنا لو اريد هذا المعنى لما صدق على شيء من القران لصحة الصلوة مع نسيان

القراءة كما هو المشهور الا ان يق هذا التعريف لمن قال بركنية القراءة كما عليه بعض اصحابنا وهو نادر بعيد فان قلت لا يصدق

على التشهد ونحوه من الاذكار انه ما لا تصح الصلوة بدون تلاوة بعضه فان التلاوة لا تطلق على التلفظ بشيء منهما وانما تختص

بقراءة القران قلنا على ذلك التقدير يلزم الدور كما لا يخفى فان معرفة القران تتوقف على معرفة التلاوة المتوقفة على معرفة القران

وان حمل على خلاف الظ واريد بتلاوة بعض نوعه ليرجع التعريف الى انه ما لا تصح الصلوة بدون تلاوة بعض نوعه صدق التعريف

على ابعاض القران ولم يلزم دور الا انه مخالف للظ ومع هذا لا يخرج التشهد ونحوه كما لا يخفى فتامل [illegible] ولو قيل كلام

بعض نوعه معجز الخ [illegible] لو عرف القران بانه كلام بعض نوعه معجز او عرف بانه كلام يحرم مس خطه محدثا كان اولى من

التعريفات المتقدمة لصدقه على الابعاض من غير لزوم دور ومحدثا في التعريف الثاني حال من فاعل المصدر اعني لامس ولا يخفى

ان هذا التعريف انما ينطبق على القول بالمنع من مس المحدث وقلنا بجواز ذلك كما عليه بعض اندفع التعريف ويمكن ان يراد

الحدث ٢ — من الحدث المستفاد من الحدث الاكبر وفيه ما فيه وفي الحاشية والاولى من ذلك ان يقال هو كلام الله المنزل للاعجاز وانما كان

اولى من التعريف الاخير لانتقاض طرده بنحو محمد نبي وعلي امام فان المحرم مس بعض كل من هذين الكلامين اعني اسم

المعصوم لامس كل بعض فاستقام الطرد قلنا ينتقض بنحو الله رحيم لتحريم مس كل بعض منه انتهى اقول انتقاض الطرد

بنحو محمد نبي على القول بتحريم مس المحدث باق بحاله وكون التحريم باعتبار مس بعض اجزاءه لا يوجب عدم الصدق كما

لا يخفى اذ لا يشترط فيه كون كل جزء كذلك ويمكن الجواب بان الحدث في التعريف ان كان المراد به الاصغر امكن التزام عدم

حرمته مس اسماء الانبياء والائمة عم محدثا بذلك الحدث بناء على ان الدليل عليه غير ظ وان نقله بعضهم وان كان

الاكبر فقد عرفت ما فيه ولا يرد على هذا التعريف انه لا يصدق على بعض القران كالاية والايتين لان ذلك مما له دخل في

الاعجاز اذ هو جزء المعجز فصح انه منزل للاعجاز فيه مد ظله والسورة طائفة من القران الخ ... لما اشتمل

بعض تعاريف القران على ذكر السورة اراد ان يشير الى تعريفها وقد اختلف فيه فعرفها بعضهم بانها طائفة من القران مصدرة

فيه بالبسملة او براءة والترديد لبيان ان السورة تحصل مع كل واحد من الامرين واعترض بانه غير مانع لصدقه على صدور السور فانها

طائفة من القران مصدرة فيه بالبسملة او براءة فزيد في الحد متصل اخرها فيه باحدهما ليرجع التعريف الى ان السورة طائفة من

القران مصدرة فيه بالبسملة او براءة متصل اخرها فيه باحدهما فتم المنع لكن اختل الجمع لخروج السورة الاخيرة من القران لعدم كون

اخرها متصلا باحدهما فزيد في الحد او غير متصل فيه بشيء ليرجع التعريف الى ان السورة طائفة من القران مصدرة فيه بالبسملة او براءة

متصل اخرها فيه باحدهما او غير متصل فيه بشيء منها اي من القران وقد ظن ان الحد صار بهذا جامعا مانعا سليم الطرد والعكس وليس

كذلك فانه ليس بمانع اذ يصدق على بعض سورة النمل اي البعض الاول المتصل بالبسملة اخره وهو من اول البسملة الى قوله انه من سليمان

وانه انه طائفة من القران مصدرة فيه بالبسملة متصل اخرها فيه بالبسملة وكذا البعض الاخير اعني من البسملة الثانية الى البسملة من

السورة التي تليها وكذا يصدق على مجموع سورتين فصاعدا كما لا يخفى وعرفها بعضهم بانها طائفة من القران ذات ترجمة واعترض

بانه غير صحيح ٢ — عليه بانه غير مانع لصدقه على اية الكرسي فانها طائفة من القران ذات ترجمة واجاب بعضهم بان المراد بالترجمة في التعريف التسمية والتلقيب وهذا غير

موجود في اية الكرسي فانها اضافة محضة لم تصل الى حد التلقيب والتسمية ولا يخفى تعسفه اذ دعوى ان اية الكرسي لم تصل الى حد التلقيب وسورة

العنكبوت والروم مثلا وصلتا اليه لا يخفى عدم ثبوتها والحق ان يراد الترجمة في التعريف ما يكتب في العنوان من نحو عدد الايات وكونها مكية او مدنية ونحو ذلك فتدبر

[illegible]

السورة اسمها وعدد آيها اللذان جرت العادة باثباتهما في المصاحف وح لا يصدق التعريف على هذا التقدير على آية الكرسي
لا يقال ينتقض العكس على ذلك التقدير بالسورة قبل جري العادة بالترجمة المخصوصة لانا نقول نحن نعرف السورة الآن بهذا التعريف
الرسمي ويكفي صدقه الآن على ما قبل الترجمة المخصوصة قوله القرآن متواتر لتوفر الدواعي على نقله اقول القرآن متواتر فما نقل
احادا ليس بقرآن وانما قلنا انه متواتر لانه مما يتوفر الدواعي على نقله وما هو كذلك تقتضي العادة
بتواتر تفاصيله اما الصغرى فلما تضمنه من التحدي والاعجاز ولكونه اصل سائر الاحكام واما الثانية
فظ فالمحذوف كبرى الدليل المطوي ح فان قلت لو شرط التواتر لكفر احد الطائفتين اعني القائلين
بكون البسملة من القرآن والنافين له والتالي بط فالمقدم مثله اما الاولى فلانها ان تواترت كانت
من القرآن قطعا فمنكرها منكر للقطعي كونه من القرآن ويتضمن ذلك تكذيب النبي بالاخبار بخلاف
الواقع من الله تع وذلك كفر وان لم يتواتر لم يكن من القرآن قطعا وذلك كفر ايضا قلت انما يلزم التكفير
لو لم يكن لشيء من الطرفين شبهة قوية يخرج به عن حد الوضوح الى حد الاشكال واما لو كان معه شبهة
كانت فلا يلزم التكفير قوله والبسملات في محالها اجزاء الخ اقول اختلفوا في البسملة في اوائل السور بعد الاتفاق على
انها بعض آية من سورة النمل على خمسة اقوال الاول انها جزء من الحمد ومن كل سورة الا براءة والى ذلك ذهب اصحابنا الامامية قاطبة
وعليه بعض الشافعية واستدل عليه بمشيئة الله تع الثاني انها جزء من الحمد وحدها وليست جزءا من غيرها وعليه بعض الشافعية الثالث انها ليست
من شيء من السور بل انها آية واحدة من القرآن كررت للفصل بين السور وللتبرك وجاز تكرارها في اوائل السور لانها نزلت كذلك ونقلت
كذلك بخلاف من اخذ يلحق بالمصحف آيات منكرة كان يكتب في اول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه زنديقا او مجنونا وهذا مذهب
متأخري الحنفية الرابع انها ليست من القرآن راسا وليست الا بعض آية من سورة النمل وعليه قدماء الحنفية الخامس انها آيات من
القرآن انزلت بعدد السور المصدرة بها من غير ان يكون شيء منها جزءا من شيء من السور وهذا القول مما نسبه صاحب الكشف الى
احمد وداود لنا على الاول وجوه الاول اتفاق الاجماع منا على انها كذلك وقد ثبت ان اجماعنا حجة قاطعة الثاني تظافر النصوص عن ائمتنا ع
على انها كذلك منها ما رواه اصحابنا في الصحيح عن محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عم عن السبع المثاني والقرآن العظيم هي الفاتحة قال
نعم قلت بسم الله الرحمن الرحيم من السبع قال نعم هي افضلهن وفي الصحيح عن معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع اذا قمت للصلوة
اقرأ بسم الله الرحمن الرحيم في فاتحة الكتاب قال نعم قلت فاذا قرأت فاتحة الكتاب اقرأ بسم الله الرحمن الرحيم مع السورة قال نعم وبمعنى ذلك

لانّ الروايات معارضة بمثلها فانّ السيّد قدّس سرّه في الصحيح عن محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عم عن الرجل يكون اماماً
فيستفتح الحمد ولا يقرء بسم الله الرحمن الرحيم فقال لا يضرّه ولا بأس وفي الصحيح عن عبد الله بن علي الحلبي ومحمد بن علي الحلبي عن ابي عبد الله عم انهما
سألاه عمّن يقرء بسم الله الرحمن الرحيم حين يريد ان يقرء فاتحة الكتاب قال نعم ان شاء سرّاً وان شاء جهراً فقالا افيقرأها مع السورة الاخرى
فقال لا الا انا نقول اما الاولى فمحمولة على امام وجب عليه التقية لكون ذلك مذهب العامة واما الثانية فمحمولة على النافلة جمعاً بين ذلك
وبين ما دلّ على القراءة ومن طرق الجمهور ما روي ان النبي صلعم قال فاتحة الكتاب سبع آيات اوليهنّ بسم الله الرحمن الرحيم وعدّها آية الحمد لله رب العالمين
آيتين الى آخرها وعن ابي هريرة قال اذا قرأتم الحمد فاقرؤوا بسم الله الرحمن الرحيم فانها ام الكتاب والسبع المثاني وبسم الله الرحمن الرحيم آية منها
ونحو ذلك وهذا يدفع قول المخالفين الثالث الروايتان عن ابن عباس احديهما ما روي عنه انه لما ترك الناس قراءة البسملة
في اوائل السور قال سرق الشيطان من الناس آية والثانية ما روي عنه ايضا انه قال من تركها فقد ترك مائة واربع عشرة آية من
كتاب الله تعم فان قيل متن الرواية الثانية محتمل لخلل واضح فان القرآن وان كان مائة واربع عشرة سورة لكن براءة خالية من البسملة
قلنا قوله ذلك اما انه مبني على انه يعتقد انها آية من سورة براءة ايضا او انه اعتبر نزول الفاتحة مرتين مصدّرة بالبسملة او
انه اراد بالترك تركها مطلقا ولو في اثناء سورة النمل فان تارك البعض تارك الكل او انه الحق المعدوم بالمتروك على سبيل التغليب
ولا يخفى ما في ذلك من الضعف اما الاول فلانه لو اعتقد ذلك لنقل كما نقل اداءه في امثال ذلك واما الثاني فظ واما الثالث فلان الكلام
انما هو في اوائل السور فاقحام غيرها لا يليق بمثله على انها لم تترك هناك واما الرابع فلان التغليب يسقط الاستدلال لاحتمال
التغليب في اكثر من واحدة بان لا تكون البسملة من القرآن في بعض السور وقال ذلك تغليبا وفي الاخير نظر اذ لا قائل بالفصل فهي
كانت من القرآن في الاكثر كانت في الجميع وقد يوجّه كلام ابن عباس بان قوله محمول على التوبيخ كانه يقول ان الله سبحانه قد ذكرها
في موضع واحد وانتم تتركونها في مائة واربع عشرة موضعا تأمّل الرابع اتفاق السلف من جميع الامة على اثباتها في المصاحف وبلون
خطه كالآيات المكررة من نحو ويل يومئذ للمكذبين وفبأي آلاء ربكما تكذبان مع مبالغتهم في تجريد القرآن من جميع ما سواه
حتى النقط واوجبوا كتابتها بلون آخر يغاير خط المصحف كالتراجم وكون السورة مكية او مدنية ونحو ذلك واذا لم يكن من القرآن
فكيف يجوز اثباتها فيه مع تلك المبالغة فلو لم يتواتر كونها من القرآن في اوائل السور فلا تكون منه لان القرآن يجب تواتر نقله
قلنا نحن نمنع عدم التواتر فانها قد تواتر عندنا انها من القرآن في اوائل السور لما ثبت بالنقل عن ائمتنا عم ولانعقاد اجماعنا الذي هو
حجة قاطعة على ذلك وايضا كون الشيء من القرآن في محل لا يشترط فيه تواتره من ذلك المحل بل يكفي تواتره في محله وظ ان البسملة قد تواتر نقلها

في اوائل السور

في اوائل السور كتابة في المصاحف وتلاوة على الالسن وان لم يتواتر انها هناك من القران قوله مدظله والسبع متواترة

ان كانت جوهرية الخ اقول القراآت السبع قسمان منها ما هو جوهرية اي من قبيل جوهر اللفظ كملك ومالك والمراد ما يختلف

خطوط المصحف به والمعنى باختلافه ومنها ما هي ادائية اي من قبيل الهيئة كالمد واللين والمراد بها خلاف ذلك والثاني

لا يجب تواتره فيجوز كونها احادية مع تواتر اللفظة التي يتصف بها لان القران هو الكلام وصفات الالفاظ ليست كلاما والاول يجب

تواتره لانه قران وقد ثبت اشتراط التواتر فيه فلو كان غير متواتر لكان بعض القران غير متواتر وقد بطل وانكر الزمخشري

ومن تبعه تواتر السبعة والتزم كونها احادية وان المتواتر احدها لا بعينه والجواب ان احد اللفظين ان كانت احادية لم

تحتمل الاخرى من ان تكون متواترة اولا فان كانت متواترة كانت من القران دون الاخرى والا لم يكن شيء منهما قرانا

لاشتراط التواتر فيه كما عرفت وقد يجاب بانه يلزم ح ان يكون احدهما القران دون الاخر وهو تحكم لاستوائهما وفيه انا لم

نخص احدهما بانه متواتر الا وقد ظهر له تواتره دون الاخر فلا يكون تخصيصه اياه تحكما اذ ليسا متساويين كما لا يخفى

لا يقال الهيئة جزء صوري للفظ كما ان الجوهر جزء مادي له فاذا اشترط في القران التواتر وجب تواتره بكلا الجزئين فيجب

تواتر الهيئة ايض لانا نقول بعد تسليم ان الهيئة جزء صوري للفظ قد انعقد الاجماع على عدم وجوب تواتره بتلك الهيئة

وايض لما لم يختلف المعنى به فلا فائدة مهمة بتواتره بخلاف جوهر اللفظ وقد يقال انها في السبعة متواترة لانا اذا علمنا

تواتر الالفاظ التي نقلوها على التفصيل لزم تواتر كيفية ادائهم تلك الالفاظ لان الحركات ونحوها بمنزلة

الهيئات للالفاظ ولا يصح تواتر اللفظ من دون هيئتها ما لم يعلم ان الناقل متيقن لجوهر اللفظ دون هيئته

بقي شيء وهو ان اصحابنا رض صرحوا بان كلما تواتر من القراآت السبع يجوز القراءة به في الصلوة كملك ومالك وقوله

تجري من تحتها الانهار باثبات لفظة من وتجري تحتها الانهار بتركها فالمكلف مخير في الصلوة بين الترك والاثبات

لتواتر كل منهما وهذا يعطي صحة صلوة من ترك البسملة لما تواتر من قراءة الحمزة وابي عمرو وابن عامر وورش عن

نافع في تركها مع انهم قد اطبقوا على بطلان صلوته فيجاء التناقض ويجاب عنه بان كلامهم ان كل ما تواتر يجوز القراءة به

ليس على عمومه بل خارج عنه البسملة فكانهم ارادوا ان ما عدا البسملة من المتواتر يجوز القراءة به في الصلوة

فتدبر قوله ولا عمل بالشواذ الخ اقول المشهور ان الشاذة من القراآت ما وراء القراآت السبع الواردة

عن مشايخنا وهم نافع وابي عمرو والكسائي وحمزة وابن عامر وابن كثير وعاصم وقيل ان الشاذة ما وراء العشرة

باضافة القراءة الواردة عن ابي يعقوب الحضرمي وابي معشر الطبري وابي بن خلف الجمحي الى السبع المتقدمة واما القول
بتواتر ما زاد على العشر كقراءة ابن المرزبان خلف بن احمد وقراءة هبة الله بن احمد الطبري فبعيد ثم ان القراءة الشاذة
لا يجوز العمل بها اي لا تثبت بها حكم لانها ليست بقران لان شرطه التواتر كما عرفت وهو منتف فيها وذهب بعض العامة الى انها
كاخبار الاحاد فيجب العمل بها ويجاب بان اخبار الاحاد انما يعمل بها اذا لم تكن خطا وهذا خطا لنقله قرانا وليس كذلك فان وقع
به قال ولا بحث للمجتهد عن غير ايات الاحكام الخ اقول المجتهد من حيث انه مجتهد انما يحتاج الى القران
لاستنباط الاحكام منه فهو محتاج الى معرفة الايات الدالة على الاحكام واما غير ذلك فلا يحتاج الى معرفته لعدم تعلق غرضه به
والذي يدل على الاحكام من الايات خمسمائة اية تقريبا وهي المعبر عنها بايات الاحكام وقد افرد تعدادها من الايات
ودونت كتابا يرجع اليها من اراد الوقوف عليها قال مد ظله المطلب الثاني في السنة وهي قول النبي م وفعله الخ اقول
فرغ من الكتاب وشرع في السنة وهي لغة الطريقة قال الهذلي فلا تجزعن من سنة انت سرتها فاول راض سنة من
يسيرها وبحسب اصطلاح الاصوليين قول النبي م او فعله او تقريره غير قران ولا عادي وبعضهم يحذف التقرير اكتفاء
عنه بالفعل حيث ان المراد منه اعم من ان يكون فعلا حقيقة او حكما او ما هو بمنزلته وعلى ذلك جرى البيضاوي في
المنهاج فقولنا غير قران ولا عادي ليخرج القران والافعال العادية كطلب الماء والغذاء والقيام والقعود والتقرير عليها
قال في الحاشية هكذا عرف السنة بعض الاصوليين من دون اضافة قولنا غير قران ولا عادي فاورد عليه انتقاض طرده
بالقران واجيب بانه قول الله تعالى والنبي م قد حكاه وليس قولا له ولا يخفى انتقاض عكسه بالحديث القدسي وبما حكاه م
من كلام الانبياء مثلا وبعضهم عرفها بما صدر عن النبي م من قول او فعل او تقرير ويرد على طرده الاقوال والافعال
والتقريرات العادية كطلب الماء والغذاء والقيام والقعود والتقرير عليها وامثالها فينبغي ان يقيد بغير قران ولا
عادي كما قلنا انتهى اقول ما ذكره بعضهم في الجواب عن انتقاض طرد التعريف بالقران بان المراد قول النبي م والقران ليس
قولا له بل حكاية قوله تعالى لا يخفى ورود النقض المذكور عليه وتفصيله انه ان اراد بقول النبي م ما جرى على لسانه م وظهر منه
انتقض طرده بالقران وان اراد به ما قاله من نفسه من دون استناد الى وحي من الله تعالى خرج السنة القولية لانها وحي
من الله تعالى وان اراد به ما كساه النبي م قولا وان كان اصل مضمونه منزلا خرج الحديث القدسي وما حكاه عن بعض
الانبياء فان قلت الحديث القدسي على هذا داخل في الحد لان قوله م قال الله تعالى جزء منه فان قوله م قال الله تعالى الصوم

لي وانا اجزي به

لي وانما اجرى عليه كذا ما حكاه عن بعض الانبياء قلت هذا القدر من الاكتفاء لا يكفي والا لدخل القرآن
ايضا حيث تقول قال الله تعالى كذا او يبين ذلك فيكون المراد الاكتفاء المجموع والحديث القدسي ليس من هذا القبيل
فيخرج كما لا يخفى هذا واقول الانسب بمذهبنا ان نعرف السنة بانها قول المعصوم او فعله او تقريره من حيث انه اقوى الـ
امتناع بل افعالهم وتقريراتهم سنة عندنا ايضا [illegible] وما يحكي احدها حديث نبوي [illegible] اراد بيان
الفرق بين السنة والحديث النبوي فالسنة قد عرفتها واما الحديث النبوي فهو القول الحاكي لقوله او فعله او
تقريره ومنه يعلم عموم السنة بالنظر الى الحديث فان السنة تطلق على نفس الفعل والتقرير ايضا دون الحديث فانه مختص
بالقول فان قلت قول الاستاد المص هنا او ما يحكي الخ يدل بظاهره على ان نفس قوله ص ليس بحديث لعدم كونه حاكيا
ح قلت نعم يدل على ذلك وهو كلام ظاهري واما تحقيق الحق فسيذكره بعيد هذا فترقب ثم ان الحديث النبوي
منه ما هو حديث قدسي وهو ما كان منزلا بلفظه ومنه ما هو غيره وهو ما ليس كذلك والفرق بين الحديث القدسي
والقرآن ان القرآن منزل للتحدي والاعجاز بخلاف الحديث القدسي فانه ليس كذلك هذا كله في حد الحديث
النبوي واما تعريفه اي نبويا وغيره بحيث يشمل الحديث الوارد عن ائمتنا ع ايضا فبان يق هو كلام يحكي
قول المعصوم او فعله او تقريره وهو منقوض طردا وعكسا اما الاول فلدخول اكثر عبارات الفقهاء فيه بناء
على ان المعرف لهذا التعريف يجوز نقل الحديث بالمعنى لمن هو عارف بمواقع الكلام وفنون العربية
ودقائق الالفاظ كما هو مذهب اكثر اصحابنا وح فالحديث المنقول بالمعنى داخل في افراد المحدود وعنده
فيكون المراد بحكاية القول في التعريف ما يعم معناه ايضا وعبارات الفقهاء من المنقول معنى لاشتمالها على معنى
قول المعصوم فتكون داخلة في الحديث فيرد على طرده واما من منع نقل الحديث بالمعنى ولم يجوز ذلك فلا يرد
تلك العبارات عليه لانه يريد بحكاية قول المعصوم حكاية القول بلفظه والعبارات ليس كذلك والجواب عما
يرد على اهل المذهب الاول باخذ قيد الحيثية في التعريف ليرجع الى ان الحديث هو الكلام الحاكي لقول المعصوم
او فعله او تقريره من حيث كونه حاكيا لذلك وعبارات الفقهاء من حيث كونها حاكية لقول المعصوم داخلة فيه
في افراده ومن حيث انها مؤدى اجتهادهم خارجة عن الحد ولا ضير في ذلك واما نقض العكس فلانه يخرج
عنه الكلام المسموع من المعصوم الذي لم ينقل عن معصوم بل تكلم به ابتداء فانه ليس حكاية قول معصوم وانما

فيه

هو نص قوله والجواب عنه بالتزام خروجه عن الحديث والحكم بانه ليس بحديث فلا نقض عروجه ولا يخفى

لا قشفاشه ان لا يكون المسموع من المعصوم حديثا الا اذا كان حاكيا عن معصوم اخر مثله فالاولى في التعريف

انه قول المعصوم او حكاية قوله او فعله او تقريره وهذا التعريف جامع لا يخرج عنه من افراد المحدود شئ واما

مانعيته فبحسب بعض اعتبارات الحيثية فيه لاخراج عبارات الفقهاء كما عرفت ثم ان التقرير الذي هو قسم من السنة

عبارة عن سكوت النبي او احد ائمتنا عن فعل وقع بحضرتهم او في عصرهم مع علمهم به ولم ينكروه فانهم صلوات

الله عليهم لا يقرون على المنكر لكن يشترط فيه ان يكونوا قادرين على انكار مثله ولم ينكروه وكان للانكار فائدة فلو

كان لتقية لا يدل على شئ او كان كتقرير الكافر على مضيه الى كنيسة فانه لا يوجب الجواز اجماعا هذا والاستاد المص لم

يتعرض لتعارض الفعلين ولا لبيان جهة فعله من الوجوب والندب والاباحة ولا للتاسي وعدمه ولا لبيان

حال التقرير والبحث عنه كما هو مسطور في اكثر كتب الاصول الفقهاء بنظم السنة اعني القول لقلتها بالنسبة

الى القول ... مد ظله وما لا ينتهي الى المعصوم ليس حديثا عندنا ... قد اختلف في وجوب

الانتهاء الى المعصوم من النبي واحد الائمة ص لا يكون حديثا واما مخالفونا العامة فقد حكموا بوجوب الانتهاء

الى النبي ص او احد الصحابة او التابعين ... مد ظله فصل الخبر يطلق تارة على ما يرادف الحديث واخرى على ما يقابل

الانشاء ويرسم بكلام لنسبته خارج كما مر ... الخبر قد يطلق على ما يرادف الحديث وقد عرفته سابقا

وقد يطلق على ما يقابل الانشاء وقد اختلف في تحديده فذهب جماعة الى انه لا يمكن تحديده واختلفوا في

وجه عدم الامكان فقيل للعسر وذلك وقيل لانه بديهي غني عن التعريف وهذا مذهب السكاكي

والفخري واتباعهما قالوا كل احد يعرف ضرورة انه موجود وهو خبر خاص والعام جزءه فهو اولى بالبداهة

وايضا الفرق بين الخبر وغيره ضروري لكل واحد وهو ضعيف اما الاول فانما يتم لهم هذا لو ثبت

ان العام ذاتي للخاص وان الخاص معلوم بالكنه وكلاهما محل المنع وايضا الحصول لا يستلزم التصور

فان الحاصل لكل احد نسبة الوجود اليه لا تصورها على سبيل الثبوت والنفي والمشهور وهو الحق

تحديده وقد اختلفوا في حده والصحيح ما ذكره المص من انه كلام يكون لنسبته خارج في احد الازمنة

الثلثة والمراد بالنسبة هي النسبة التامة والخارج ما خرج عن مدلول اللفظين نحو علمت وبيان

التعريفات فقول الخبر لفظ ومعنى ثابت في النفس يدل عليه اللفظ وذلك المعنى متعلق بخارج عنه يشعر ذلك اللفظ
بوقوعه ومعنى كون النسبة لها خارج انها ثابتة في الواقع بين الطرفين وان لم يلتفت الذهن الى ثبوتها بينهما
فان نسبة القيام الى زيد بالايجاب والسلب ثابتة في الواقع وان لم يلتفت الذهن اليهما ويوقعهما بين الطرفين وهي
متعلق النسبة في قولك زيد قائم او زيد ليس بقائم مثلا او قولك اضرب فان النسبة الضرب الى المخاطب انما تثبت
بالتفات الذهن اليها وايقاعها كما لا يخفى ثم ان المخبر يشعر بوقوع متعلقه في الخارج اشعارا ظاهرا فان كلام القائل
زيد قائم يشعر بوقوع القيام من زيد في الخارج واحتمال عدم وقوعه امر مجوزه العقل لا انه يفهم منه ايضا وهذا معنى قولهم
جميع الاخبار من حيث اللفظ يدل على الصدق واما الكذب فاحتمال عقلي اي امر لا يمتنع عند العقل تجويزه قال في الحاشية
لما صدق هذا التعريف على الخبر الكاذب فرع عليه بعض الفقهاء ما لو قال لاحد نسائه او لزوجاته من اخبرني بقدوم زيد فهي علي
كظهر امي فاخبرته احداهن بذلك فانه يقع الظهار بحصول الشرط وفيه ان هذا انما يستقيم اذا كان غرضه مطلق الاخبار
لا الاخبار الصادق كما هو الظاهر وفرع الفقهاء على ذلك ما لو قال لاحد انه ان لم يخبرني بعدد هذه الرمانة فانت طالق
وطريق التخلص ان يخبره باقل ما يمكن فيها متصاعدا الى الكثرة وفيه ان هذا انما يستقيم اذا لم يكن غرضه تشخيص ما فيها بل
ذكره لاعتبار انتهى قول صدق التعريف على الخبر الكاذب ظاهر لانه تعريف لمهية الخبر الشاملة له وللصادق والاعتراض
الاول على الفرع الاول واما الثاني فقد قيل عليه ايضا ان طريق التخلص يحصل باخبارها مطلقا باي شيء اتفق لان غايته
ان يكون كذبا والخبر يصدق مع الكذب واعلم ان لبعض العلماء تفصيلا في ذلك قال ان قرن الخبر بالباء كما لو قال
ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر فالمراد به الصدق فلا يعتق الا اذا كان الاخبار صدقا لان الباء للالصاق
فيقتضي وجود المخبر به حتى يلصق به الخبر وان لم يقترن بالباء كما لو قال ان اخبرتني ان فلانا قدم فعبدي حر فالمراد
به اصل الاخبار فلو اخبره صادقا او كاذبا عتق العبد ثم ان بين الخبر بالمعنى الاول وبينه بهذا المعنى عموما من وجه
لدخول قوله صلوا كما رأيتموني اصلي في الاول دون الثاني ودخول نحو زيد انسان في الثاني دون الاول
قول مدظله وصدقه وكذبه مطابقته للواقع وعدمها لا لاعتقاد المخبر وعدمها كالنظام ولا اليهما وعدمهما
كالجاحظ اقول اختلفوا في ان صدق الخبر وكذبه بماذا يكونان فالمشهور وعليه الجمهور ان صدقه عبارة عن مطابقته
حكمه للواقع وكذبه عبارة عن عدم المطابقة للواقع وبيانه ان النسبة بين الشيئين بالاثبات او النفي المدلول عليها بالكلام

مع قطع النظر عما في الذهن لا بد وان تكون ثابتة في الواقع بطريق الثبوت او الانتفاء فمطابقة هذه النسبة الذهنية
لها في كونهما ثبوتيتين هو صدق الكلام المشتمل على تلك النسبة وكذبه عدم مطابقة نسبته لتلك النسبة الخارجية
الواقع صح وذهب النظام الى ان صدق الخبر عبارة عن مطابقته لاعتقاد المخبر وكذبه عدم مطابقته لاعتقاده سواء وافق الواقع ام لا
وسواء كان الاعتقاد خطاء ام لا فعنده ان قول القائل السماء فوقنا غير معتقد لذلك كذب وقوله السماء تحتنا معتقدا
له صدق قال ولهذا لو اخبر انسان بخبر ثم ظهر خلاف الواقع فانه يتبرء عن الكذب ويقول انی اخبرته عن اعتقاد
ويقبلون منه ذلك فذلك الخبر ليس كذبا لما قلنا فتعين الصدق اذ لا واسطة على مذهبه فثبت ان الصدق مطابقة
الاعتقاد وهو مدفوع بان المخبر انما يتبرء عن الكذب العمد لا مط وذهب الجاحظ الى ان الصدق هو مطابقة الخبر للواقع
مع اعتقاد المخبر المطابقة والكذب هو عدم مطابقة الخبر للواقع مع اعتقاد ذلك واما مطابقته للواقع مع عدم
الاعتقاد او مع اعتقاد العدم وعدم مطابقته للواقع مع عدم الاعتقاد او مع اعتقاد المطابقة وسائط بين
الصدق والكذب من اقسام يعني كلاهما وعدمهما ان الصدق ليس لمطابقة الواقع واعتقاد المطابقة والكذب
ليس لعدم المطابقة واعتقاد العدم قال في الحاشية عند قوله وعدمهما اى عدم مطابقته للواقع واعتقاد المخبر
معا ولا يخفى ان مفاد هذه العبارة بحسب العرف ان للمخبر اعتقادا ولكن لا يطابقه الخبر كما تقول زيد ليس حسن الغلام
فان مفاد هذا الكلام ان له غلاما ولكنه غير حسن وملخص كلام الجاحظ ان الخبر ستة اقسام لانه اما مطابق للواقع
او لا اما مع اعتقاد مطابقته له او اعتقاد عدمها او بدون اعتقاد فواحد منها صادق وهو مطابق الواقع
مع اعتقاد مطابقته له ~~او اعتقاد عدمها~~ وواحد كاذب وهو غير المطابق مع اعتقاد عدم المطابقة له والاربعة الباقية
وسائط بين الصدق والكذب وهي مطابقته الواقع اما مع اعتقاد عدمها او بدون اعتقاد وعدم مطابقته الواقع
اما مع اعتقاد المطابقة او بدون اعتقاد ولا يخفى ان قولنا او بدون الاعتقاد يشمل صورتين ما لا يكون عن قصد
وشعور ككلام المجنون وما معه قصد وشعور ككلام الشاك فتصير اقسام الخبر عنده بالنظر الى هاتين الصورتين ثمانية
والوسائط ست والثابت بدليله الاتي ثلث وان جعلنا الاقسام ستة فاثنتان وكلام العضدی يعطي ان الاية
انما تدل على واسطة واحدة من الاربع وهي الكلام لا عن قصد فلا يثبت بها سواها وكلامه هذا بعيد عن الصواب
انتهى اقول للمناقش ان يناقش في قوله وعدمهما بعد التفسير المذكور بان حصول اصل الاعتقاد الغير المطابق للخبر

عنه كاف في الكذب بل لا بد فيه من اعتقاد عدم عدم المطابقة وايضا قولنا زيد ليس حسن الغلام انما يكون مفاده ان له غلاما وليس بحسن لو كانت القضية موجبة معدولة المحمول اما لو كانت سالبة بسيطة فلا والاخير مدفوع بانا لم ننازع ان مفادها ذلك على كل حال بل ذلك مفادها بحسب العرف وهو حق فان العرف انما يفهم منها في ذلك المعنى كما لا يخفى واما الاول فبان المراد ظ والمناقشة في مثله لا تحسن وقوله مط وكذا ولا يخفى ان قولنا او بدون الاعتقاد فانما يشمل صورتين ظ فان الخبر اذا كان مطابقا للواقع ولم يكن هناك اعتقاد المطابقة فاما ان يكون ذلك لكون المخبر ممن ليس له شعور وقصد في الاخبار او لكونه ذا شعور وقصد لكن كان شاكا غير معتقد وقس عليه ما اذا كان غير مطابق للواقع ولم يكن هناك اعتقاد فالوسايط ستة واقسام الخبر ثمانية وكون الوسايط اربعا كما هو المشهور مبني على انهم يجعلون ما لا يكون فيه اعتقاد على ما صدر عمن له قصد من دون اعتقاد ذلك لا على من لا قصد له كالمجنون وهو ليس بجيد لشموله لهما وسيبين لك بعيد هذا كون الثابت بالجملة ثلث صور وعلى تقدير كون الوسايط ستا واثنتان على تقدير كونها اربعا وننقل هناك كلام العضدي الدال على ان الثابت بالاية واسطة واحدة انتهى فانتظر قال مط وتكذيب المنافقين في زعمهم الخ اقول استدل النظام على ان الصدق والكذب هو مطابقة الاعتقاد وعدمها بقوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فانه تعالى كذب المنافقين في قولهم انك رسول الله لما لم يكن مطابقا لاعتقادهم لانهم لا يعتقدونه مع انه مطابق للواقع فلو كان العبرة مطابقة الخبر الواقع وعدمها لما صح تكذيبهم واجاب الاستاذ المص مد ظله عن ذلك بستة اجوبة الاول ان التكذيب ليس راجعا الى هذا الخبر مطلقا بل الى الخبر باعتبار زعمهم الفاسد يعني انهم يزعمون ان هذا خبر على خلاف الواقع فيكون كذبا في زعمهم فيكون المعنى ان الله يشهد انهم كاذبون في هذا الخبر بحسب زعمهم فاعرف ولا يلتبس عليك ان ذلك اعتراف بكون الكذب عدم مطابقة الاعتقاد لانا لا نقول ان زعمهم خلاف الخبر موجب لكذبه بل نقول ان كذب هذا الخبر بمعنى عدم مطابقة الواقع انما هو في زعمهم وهذا معنى قوله وتكذيب المنافقين في زعمهم الثاني ان التكذيب ليس راجعا الى هذا القول اصلا بل الى الشهادة اعني قولهم نشهد باعتبار تضمنه خبرا لان الشهادة تتضمن التصديق بالقلب اي اخبار بمعنى ان شهادتنا هذه من صميم القلب وخلوص

ا ن م

الاعتقاد بشهادة واللام ولا شك ان ذلك غير مطابق للواقع لكونهم المنافقين الذين لا يعتقدون
ذلك وهذا معنى قوله او في الشهادة الثالث ان التكذيب راجع الى تسميتهم هذا الاخبار شهادة فان
الاخبار اذا خلا عن مواطاة القلب لم يكن شهادة حقيقة لاستلزامها الاعتقاد بالمشهود به وليس هنا
وليس هنا اعتقاد به وهو معنى قوله او تسميتها فان قلت لم سميتم هذا الاخبار بالشهادة كذبا والصحيح التكذيب فيه
فان اطلاق اللفظ على غير معناه حقيقة غلط في الاطلاق لا كذبا لان الكذب لا يكون الا في الخبر
قلت تسمية هذا الاخبار شهادة تتضمن الاخبار بكونه مسمى الشهادة وذلك بل عرفا على كونه صادرا عن علم و
مواطاة قلب والتكذيب راجع الى هذا الخبر الضمني لا الى نفس التسمية والفرق بينه وبين ما قبله ان الخبر المتضمن هناك
هو ان شهادتنا هذه مع المواطاة وهنا ان اخبارنا هذا شهادة مع المواطاة الرابع ان التكذيب راجع الى استمرار
الشهادة فان قولهم نشهد انك لرسول الله يدل على ان شهادتنا مستمرة في جميع الاوقات والاحوال وليس ذلك مطابقا
للواقع وهذا معنى قوله او استمرارها الخامس ان التكذيب ليس لنفس الخبر بل للازم فائدته فان من هو بصدد الاخبار قد
يكون قصده بالاخبار افادة الحكم للمخاطب كقولك لمن كان خالي الذهن عن قيام زيد زيد قائم وهذا يسمى فائدة الخبر
وقد يكون قصده افادة انه عالم به كقولك حفظت التورية لمن حفظها وهذا يسمى لازم فائدة الخبر ثم ان اخبار المنافقين
بقولهم انك لرسول الله ظاهر انه ليس القصد منه افادة نفس الحكم لانها انما تكون لمن هو خالي الذهن عن اعتقاد ذلك وهو منتف
هنا فيكون المقصود بيان انهم عالمون بهذا الخبر ولما كان ذلك غير مطابق للواقع لعدم اعتقادهم ذلك كذبهم الله فيما ادعوه
من العلم بكونك رسول الله صلعم وهذا معنى قوله او لازم الفائدة السادس ان التكذيب راجع الى حلف المنافقين على عدم النهي
عن الانفاق فان المنافقين كعبد الله ابن ابي سلول واتباعه اتفقوا على ان لا ينفقوا على من عند رسول الله صلعم حتى يتفرقوا
عنه وينفضوا من حوله حتى بلغ الخبر الى رسول الله صلعم ارسل الى عبد الله واصحابه وذكر لهم ما قالوا فحلفوا انهم لم يقولوا ذلك ونفوا
فبعد مدة نزل قوله تع اذا جاءك المنافقون الآية وكذبهم الله تع فيكون التكذيب راجعا الى حلفهم على عدم قولهم لا تنفقوا الآية
يعني انهم كاذبون في يمينهم وحلفهم بانا لم ننه على عن الانفاق وهذا معنى قوله او في حلفهم على عدم النهي عن الانفاق السابع
ان التكذيب هنا ليس راجعا الى هذا الخبر الخاص اعني قولهم انك لرسول الله بل المراد انهم في اخبارهم مطلقا وان صدقوا في هذا
الخبر فان الصدق فيه لا يخرجهم عن زمرة الكاذبين فلا يغرنك صدق خبرهم هنا فان الكذوب قد يخالف عادته ويصدق وهو المراد

من قوله

من قوله او المعنى الخ فهذه اجوبة سبعة عن استدلال النظام لم يتفق جمعها في كتاب ... وتوديبا للكفار جزء ٥
الخ ... استدل الجاحظ على ثبوت الواسطة بين الصدق والكذب في الخبر بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة
فان الكفار حصروا اخبار النبي صلعم بالحشر والنشر في الكذب في الافترا وحالة الجنة على سبيل منع الخلو والاخبار حالة الجنة
ليس صدقا لانهم يعتقدون عدم صدقه فلا يريدون بها الصدق ولا الكذب لكونه قسيما له مع انهم اهل اللسان عارفون
باللغة فيجب ان يكون من الخبر ما ليس شيئا منهما ليحمل هذا الخبر عليه فثبت الواسطة لكن الواسطة الثابتة بهذه الاية
هل هي واحدة او اكثر قال في الحاشية قد عرفت ان الوسائط تصير عنده ستا وظني انه قصد الاستدلال بهذه الاية
على ثبوت ثلث وسائط كما مر في الحاشية الخبر لا عن قصد وشعور ومع الشك في مطابقة الواقع ومع اعتقادها بان
يكون في زعمهم الفاسد ان الشك في الصدق لا يكون الا من مجنون فكيف اعتقاد الصدق وتبقى
الواسطة الرابعة والخامسة بلا دليل وهما مطابقة الواقع مع عدم الاعتقاد اما الجنون والشك
اذ معلوم بانهم لا يريدون شيئا منهما انتهى اقول كون الوسائط ستا قد عرفته سابقا لان
الصور المتصورة على مذهبه ثمان ثنتان صدق وكذب والباقي وسائط بينهما والعصدي اثبت
بهذه الاية واسطة واحدة وهي الخبر لا عن قصد واعتقاد قال في شرحه على تقدير كونه
كلام مجنون لا يكون صدقا لانهم لا يعتقدون كونه صدقا وقد صرحوا بنفي الكذب عنه
لكونه قسيما وما ذاك الا لان المجنون لا يقول عن قصد واعتقاد والحق ان الثابت بها ثلث
وسائط كما ذكره الاستاد المص وذلك لان كون اخباره اخبار مجنون يحتمل ان يكون لكونه لا
قصد له او لشك في المطابقة للواقع او لاعتقاد المطابقة فانهم يزعمون ان من له هذا الامر
مجنون فيكون قوله ام به جنة شاملا لهذه الثلث وليست صدقا ولا كذبا فيكون الوسائط
الثابتة بالاية ثلثا فان قلت المجنون لا يكون له قصد فلا يكون شاملة الا لما لا قصد له كما قاله
العصدي قلت هم يزعمون فاسدا ان هذه الاخبار غير ثابتة في الواقع فمن له عقل يعتقد فيها عدم
المطابقة للواقع فلو اخبر بها مع هذا الاعتقاد كان كاذبا واما من لم يعتقد ذلك فهو خارج عن
طور العقل مجنون فقد ارادوا بالمجنون هذا المعنى وهو شامل للصور الثلث فان من لا يعتقد عدم

ذلك لانه خارج عن طرفي الحمل عدم المطابقة قد يكون لكونه لا قصد له او لكونه شاكا في
المطابقة او لكونه يعتقد المطابقة فالمراد من قوله مع ظن ان الشك في المطابقة الصدق لا يكون الحق
ان الشك في المطابقة لا يكون الا من مجنون فكيف مع اعتقادها ونبهك على شيء آخر في الحاشية وهو ان الباقي من
الوسائط الست الذي لم يثبت بالدليل ثلث مع ان الاستاد المص قد حكم ببقاء اثنين فان مطابقة الواقع قد تكون مع اعتقاد
العدم ولم يذكر الاستاد المص هذه الصورة وكانه لظهورها لم يتعرض لها والا فمعلوم انها بحسب مراده لم كاختيها والجواب
ان ترديد الكفار انما وقع بين الافتراء وعدمه فان قولهم ام به جنة بمنزلة قوله او لم يفتر وح نقول الافتراء هو الكذب عن عمد
فمعنى الكلام ان امر خبره دائر بين الكذب عن عمد والكذب لا عن عمد فيكون مجنونا وهو لا يدل على ثبوت واسطة اصلا بل انما يدل
على ان كلامه منحصر في قسمي الكذب الكذب عن عمد والكذب لا عن عمد والثاني ليس قسيما للكذب المطلق بل قسم منه سلمنا ان الافتراء
هو الكذب مطلقا لكن معنى الكلام او قصد في هذا الكلام الغير المطابق للواقع فيكون كذبا ام لم يقصد فلا يكون خبرا لان الخبر ما صدر
عن قصد وشعور والمجنون لا قصد له فصار كالساهي والنائم اذا صدر عنهما صيغة الخبر فانه لا يكون خبرا وح يكون امر كلامه
دائرا بين الكذب وما ليس بخبر فاندفع ما قالوا وهذا الجواب انما يتم على تقدير اعتبار القصد في الخبر وهو خلاف المشهور
فانهم لا يشترطونه ويعدون ما وقع من الساهي والنائم اخبارا لانه لفظ وضع للمخبر به فلا يتوقف على القصد واعلم ان
النزاع في هذه المسئلة كاللفظي فانا نقطع ان كل خبر فاما مطابق للمخبر عنه اولا فان اكتفي في الصدق بالمطابقة كيف كان
والكذب بعدم المطابقة كيف كان وجب القطع بانه لا واسطة وان اعتبر العلم بالمطابقة ايضا في الصدق والعلم بالعدم في الكذب
ثبت الواسطة بالضرورة وهو الخبر الذي لا يعلم فيه المطابقة كذا قيل وفيه نظر يعلم بادنى ملاحظة هذا ويتفرع على الخلاف في
في تفسير الصدق والكذب ما لو قال المدعي بعد اقامة بينة على المدعى عليه كذب شهودي فان قلنا ان الكذب عدم مطابقة الخبر
للواقع كما هو المشهور او عدم المطابقة مع اعتقاد ذلك كما هو مذهب الجاحظ سقطت دعواه لاعترافه بعدم ثبوت حقه في الواقع
واما اذا قلنا ان الكذب عدم مطابقة الاعتقاد كما هو مذهب النظام لا يسقط لظهور ان مراده انهم اخبروا من غير علم واعتقاد
وذلك لا ينافي ثبوت الحق في الواقع فله ان يقيم بينة اخرى على ثبوته واذا قال لم يصدق شهودي فعلى القول بان الصدق المطابقة
للواقع سقطت دعواه لاعترافه بعدم ثبوت حقه في الواقع واما على القول بان الصدق مطابقة الاعتقاد او مطابقة الواقع
مع اعتقاد ذلك لم يسقط اما على الاول فلان المراد انهم لم يخبروا عن اعتقاد واما على الثاني فبان المراد انهم لم يعتقدوا

وهو لا ينافي

وهذا لانا في ثبوت اصل الحق ولو قال المدعى عليه صدق شهودك فعلى المختار وهو القول الجاحظي يكون اقرارا بالحق وعلى
مذهب النظام لا ولو قال لم يكذبوا فعلى المختار اقرار وعلى المذهبين الاخيرين ليس باقرار وربما توجد هذه الفروع في بعض
حواشي الكتاب في [illegible] المتواتر خبر جماعة [illegible] الخبر ثلثة اقسام الاول ما هو معلوم الصدق اما بالضرورة
او بالنظر فالاول اما ان يكون ضروريا بنفسه كالمتواتر او بغيره كقولنا الواحد نصف الاثنين المعلوم ضرورة بسبب موافقته لمضمون
المعلوم ضرورة والثاني مثل خبر الله تعالى وخبر رسوله ص والائمة ع وخبر كل الامة والخبر الموافق للنظر الصحيح الثاني ما هو معلوم
الكذب وهو الخبر المخالف لما علم صدقه الثالث ما لا يعلم صدقه ولا كذبه لكن قد يظن صدقه كخبر العدل الواحد وقد يظن كذبه
كخبر الكذوب وقد لا يظن شيء منهما كخبر مجهول الحال والاستاد المحقق قدم البحث عن الخبر المتواتر لانه اقوى مما عداه فالمتواتر في
اللغة تتابع الاشياء واحدا بعد واحد بمهلة وفترة وتتابعها وفي الاصطلاح خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه فقولنا
يفيد بنفسه احتراز عما افاد القطع بسبب المخبر عنه كقولنا الواحد نصف الاثنين او نظرا كالعالم حادث ونحوه او بالقراين العلم ح ٢
الزائدة على لوازم الخبر كالخبر المحفوف بالقراين على ما سيجيء ثم ان العقلاء اتفقوا على ان المتواتر يفيد العلم سواء كان خبرا
عما هو موجود في زماننا كالاخبار عن البلدان النائية او عما هو ماض كالاخبار عن وجود الملوك المتقدمة وخالف في
ذلك السمنية والبراهمة وهما طائفتان من الهند الاولى عبدة الاوثان قائلة بالتناسخ والثانية يزعمون انهم من
الحكماء وكلاهما منكر للنبوة فبعضهم ينكر افادة الخبر المتواتر العلم مطلقا ويحكم بانه يفيد الظن كخبر الواحد ومنهم من ينكر
افادته فيما لو كان خبرا عن الماضي ويفيد في الموجود لنا انا نجزم بوجود البلاد النائية والامم الخالية جزما ضروريا
مساويا لجزمنا بالمشاهدات والمنكر لذلك مكابر وقد اوردوا على ذلك شبها منها انهم قالوا لو امتنع حصول التواطؤ
عادة لانه كاجتماع الخلق على طعام معين وهو مستحيل عادة ومنها انه لو حصل منه العلم للزم اجتماع النقيضين عند
تواتر نقيضه ايضا ومنها انه لو افاد العلم لحصل العلم بما نقله اليهود تواترا عن موسى ع وعن عيسى ع من الامور
المكذبة لنبينا ص ومنها ان الكذب جائز على كل واحد فيجوز على المجموع لانه عبارة عن الاحاد ومنها انا نفرق بين
ما ثبت بالتواتر كوجود اقليدس وبين غيره كالواحد نصف الاثنين ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق وليس
متحققا هنا والجواب اما عموما فلان ذلك تشكيك في مقابلة الضرورة كشبه السوفسطائية فلا يصغى اليه واما خصوصا
فعن الاول انه لا داعي الى اكل طعام واحد بخلاف المتواتر فان لنقله دواعيا فافترقا وعن الثاني التواتر ثانيا

بنقيض ما تواتر ولا نسلم انه اذا فرض امر محال والمحال قد يستلزم محالا اخر وعن الثالث بانتفاء التواتر هناك لعدم تحقق
شروطه بل مرجعه الى الاحاد وعن الرابع بان حكم المجموع مخالف لحكم كل واحد وبالعكس فان العشرة تحمل هذا الحجر دون
كل واحد والواحد يشبعه هذا الرغيف دون العشرة فاختلفا حكما وعن الخامس بان الفرق بينهما بسبب انهما نوعان
من الضروري فاحدهما غير الاخر وليس ذلك بسبب ان الحاصل بالتواتر يحتمل النقيض بل لان استيناس العقل باحدهما اكثر
فقبول الذهن له اسرع والضروريات ما تتفاوت في مثل ذلك وعن السادس بان الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المخالفة
لعناد ومكابرة فان السوفسطائية منكرة لاكثر الضروريات واعلم ان للاصوليين بعد الاتفاق على افادة التواتر العلم خلافا
في ان العلم حاصل بالتواتر ضروري او نظري فالمشهور انه ضروري ويدل عليه انه لو كان نظريا لما حصل لمن لا قدرة
له على النظر والاستدلال كالعوام والصبيان ومن ليس من اهل النظر وايضا يلزم ان لا يعلمه من ترك النظر قصدا اذ كل علم
نظري فان العالم به يجد نفسه اولا شاكا ثم طالبا ونحن لا نجد انفسنا طالبين به لوجود مكة وايضا لو كان نظريا
لاختلف العقلاء في العلم به والتالي باطل لاتفاق جميع العقلاء الذين تواترت اليهم اخبار البلدان مثلا على القطع
بها كاتفاقهم على القطع بما شاهدوه وقال جماعة انه نظري واليه ذهب ابو الحسين والكعبي وامام الحرمين واستدلوا
عليه بانه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط مقدمات والتالي باطل اما الاولى فظ واما الثانية فلانه يتوقف على العلم
بان المخبر عنه محسوس لئلا يشتبه على المخبرين وعلى العلم بامتناع تواطي المخبرين على الكذب وعلى ان لا داعي لهم على
الكذب وعلى ان ما هذا شانه يكون صادقا والجواب منع توقفه على ذلك فان العلم بالصدق يحصل عادة من غير تنبه
لمقدمات بل بحصول ما ذكر من المقدمات يعلم بعد حصول العلم بذلك ووجود صورة الترتيب لا يستلزم الاحتياج اليه
على انه لو كان مثل ذلك كافيا في النظرية للزم في كل ضروري ان يكون كذلك فان في قولنا الكل اعظم من الجزء يقال لان
الكل يشتمل على جزء اخر غيره وما هو كذلك فهو اعظم ونحوه واما الاستدلال على النظرية بانه لو كان ضروريا لعلم انه
ضروري بالضرورة والتالي بط والا لما اختلف فيه فمدفوع بانه لا يلزم من كون العلم ضروريا كون العلم بكيفيته كذلك
وقد توقف السيد المرتضى رض في ذلك فقال في الذريعة والذي هو الاقوى في نفسي التوقف عن القطع على صفة هذا العلم تصويبه
بانه ضروري او مكتسب وتجويز كونه كل واحد من الوجهين انتهى كلامه وقسم في موضع اخر ذلك الى قسمين فقال ان اخبار
البلدان والوقائع والملوك وهجرة النبي ص ومغازيه وما يجري هذا المجرى يجوز ان يكون ضرورة من فعل الله ويجوز ان
يكون

تكون مكتسبة من افعال العباد واما ما عدا ذلك مثل العلم بمعجزات النبي صلى الله عليه وسلم وكثير من احكام الشريعة والنص الحاصل على الائمة
فيقطع على انه مستدل عليه قال الشيخ في العدة وهذا المذهب هو عندي هو اوضح من المذهبين جميعا والحق ان
النزاع في ذلك كاللفظي ولتحقيق الحال موضع يليق به قال [illegible] وشرطه بلوغ رواته الى [illegible] يشترط في
حصول العلم من الخبر المتواتر امور بعضها في المخبرين وبعضها في السامعين فالاول امران الاول بلوغ رواته الى حد
يمتنع معه التواطؤ على الكذب عادة لاجل احوالهم من كثرتهم وغيرها كان يكونوا من بلاد شتى ولم يجمعوا قبل تأدية
الخبر ولا غرض لهم يدعوهم الى الاخبار بذلك مع كونهم جماعة لا تقتضي في العادة تواطؤهم على الكذب اتفاقا من دون
غرض حاصل مع كل واحد منهم في تعمد الكذب ومع تعدد طبقات المخبرين يشترط تحقق هذا الحد في الطرفين
والواسطة ايضا فلو نقل الخلف عن السلف وتوالت الاعصار ولم يكن الشرط حاصلا في كل عصر لم يحصل العلم بصدقهم
لان خبر اهل كل عصر خبر مستقل بنفسه فلا بد من حصول الشرط فيه وبهذا يندفع ما يدعيه اليهود والنصارى من
التواتر فيما نقلوه عن موسى وعيسى ع لعدم بلوغ الخبر الحد المذكور الثاني استناد المخبرين في الاخبار الى الحس
فلا يتحقق التواتر فيما لا يكون مستنده الحس كالاخبار بان العالم حادث لقضاء العادة بعدم حصول العلم بمثل ذلك
والمراد بالاستناد الى الحس في غير الطبقة الاولى عند تعدد الطبقات الاخبار عن اخبار جماعة مستندهم الاحساس
لا مطلقا وهكذا وهل العدد المعتبر للتواتر منحصر في حد المشهور العدم اذ لا عدد يفرض الا ويمكن عند العقل
صدق ورود الكذب معه وان الناقص عنه بواحد واثنين لا يتميز في جواز الاقدام على الكذب بل الضابط فيه
حصول العلم من غير تقييد بعدد مخصوص وذلك بان يعتبر السامع حال نفسه فان افاد الخبر علما بالمخبر عنه علم
انه متواتر والا فلا ويختلف ذلك باختلاف قرائن الاحوال والتعريف واحوال المخبرين والاطلاع عليها وادراك
السامعين ونحو ذلك وذهب بعضهم الى حصر اقل ما يحصل به التواتر من العدد واضطربوا في ذلك كثيرا فمنهم من
يشترط في العدد بلوغه خمسة وحكى الحاجبي عن القاضي الجزم بعدم حصول العلم بخبر الاربعة والا لحصل بقول شهود
الزنا فلم يحتج الى التزكية ورد دفعا لحجة وقد يقال عليه بالفرق بين الخبر والشهادة فيجوز حصول العلم بخبرهم
دون شهادتهم ومنهم من اعتبر في العدد بلوغه اثني عشر عدد النقباء قالوا لانهم جعلوا كذلك ليحصل العلم بخبرهم
ولولا لما نصبهم لتعرف احوال بني اسرائيل وقيل لا بد من العشرين الصابرين وقيل لا بد من الاربعين لان الشارع

لم يعتبر جماعة في حكم الا الاربعين في الجمعة والاربعة في شهادة الزنا لكن الاربعة انسب بتواتر اتفاقا فتعين الاربعون
وقيل يعتبر بلوغه سبعين لاختيار موسى ع ذلك العدد في تادية الخبر الى قومه ليحصل لهم العلم به وقال امام الحرمين يعتبر
بلوغه عدد بيعة اهل الرضوان وفسره بالف وسبعمائة الى غير ذلك من الاقوال التي كلها مجازفة من غير دليل يدل عليها
كما يظهر لمن نظر حالهم كلامهم وعلى القول باعتبار العدد فهل هو معتبر في جواز حصول العلم به حتى لو نقص عنه لو احد لم
يحصل العلم ام في وجوبه بمعنى انه متى بلغ العدد المذكور حصل العلم قطعا ولم يجز خلافه ومتى نقص عن ذلك لم يقطع بحصوله
بل يجوز ان يحصل وان لا يحصل قد اختلف النقل في ذلك عن معتبري العدد والاظهر الثاني قال مط وقول المخالفين
باشتراطنا دخول المعصوم افتراء الخ اقول زعم جماعة من مخالفينا العامة انا معاشر الامامية نشترط في حصول
التواتر دخول المعصوم كما نقله الحاجبي والامدي وغيرهما من علمائهم وهو افتراء علينا فانا لا نشترط ذلك نعم شرط
السيد المرتضى رض في حصول العلم من التواتر بالنسبة الى السامع ان لا يسبق منه اعتقاد خلاف المخبر به لشبهة او
تقليد فان حصول العلم عقيب التواتر اذا كان بالعادة جاز ان يختلف ذلك باختلاف الاحوال فيحصل للسامع اذا
لم يكن قد اعتقد نقيض ذلك الحكم قبل ذلك وهذا الشرط جيد وقد تابعه عليه اصحابنا وحكاه عنه جماعة من الجمهور
ساكتين عليه وح فيندفع كلام اليهود على الاخبار المتواترة من المسلمين بظهور معجزات نبينا ص سوى القرآن
كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصى ونحو ذلك فانه لا يحصل لهم العلم لشبهة حصلت لهم من دينهم اوجبت اعتقادهم خلاف ذلك
وكلام المخالفين في تواتر النص الجلي على امامة امير المؤمنين ع بعد رسول الله ص وهو ما تواتر من قوله ص مشيرا الى علي ع سلموا
على علي ع بامرة المؤمنين وقوله ص هذا خليفتي فيكم وقوله ص الا من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
وانصر من نصره واخذل من خذله وادر الحق معه كيفما دار ونحو ذلك من المتواترات فانها لا تفيد العلم لمن يعتقد خلافها كاهل
السنة والخوارج اما الخواص منهم فللشبهة واما العوام فللتقليد وقال بعض علمائهم رحمه الله المنهاج والحق انه لم يتواتر هذا الخبر بل لم
يبلغ حد الشهرة بل لم يوجد فيه شرائط قبول الواحد ايضا والا لاحتج علي ع به على الصحابة حين اجمعوا على امامة ابي بكر ولما بايعه ط
دعس لا سيما على انه لا قطع في هذا الخبر على نفي خلافة غيره قبل خلافته بل الذي فيه الاثبات انه صيره خليفة بعده في الجملة وقد حصل
انتهى اقول دعوى هذا القائل ان الحق عدم التواتر بناء على سبق شبهة عرضت لهم وشرط حصول التواتر عدم ذلك كما بينا
واما دعوى عدم الشهرة فهي فلعنا ده اذ هو بلغ من الشهرة بحيث يكاد ان يكون انكاره بمنزلة انكار الشمس في رابعة النهار وكيف وقد
رووا

رووا اصحابه ذلك بطرق متعددة فمن ذلك ما رواه احمد بن حنبل في مسنده بستة عشر طريقا ورواه الثعلبي بستة طرق وغيرهما
من علمائهم ومنه يعلم جواب قوله بل لا بد من اجتماع شرائط قبول خبر الواحد. اما قوله والا لاحتج به علي ع ففيه ان احتجاج علي ع بذلك قد
ثبت بطرق متعددة عند اصحابهم ايضا ودعواه المبايعة لابي بكر فاسدة لعدم ثبوتها على الوجه المعتبر وقد نقل عدم ثبوتها اكثرهم
والاجماع على امامة ابي بكر غير معلوم واما ما ذكره من العلاوة فمما لا يخفى جوابه بعد ما ذكرناه قال المط وما لم يتواتر اصلا فهو
خبر الواحد هو الذي لم يبلغ حد التواتر سواء اكثرت رواته او قلت فهو لا يفيد العلم بنفسه اي من غير انضمام قرائن زائدة عليه
وانما يفيد الظن وذهب جماعة الى انه يفيد القطع وهو ضعيف لنا انه لو افاد القطع للزم تناقض المعلومين عند وقوع خبري عدل
بامرين متناقضين فان ذلك جائز بالضرورة بل واقع كما لا يخفى واللازم بط لاستلزامه اجتماع النقيضين في الواقع والا لم
يكن علما بل جهلا مركبا ولانه لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع ثم القائلون بافادة القطع
منهم من ادعى اطراده ومنهم من قال بذلك لا مطردا ولهم على ذلك شبهة واهية اقواها انه لو لم يحصل به العلم لما جاز التعبد به
والتالي بط فكذا المقدم ودفعه واضح اذ لا جامع بينهما فان جواز التعبد بالظن يكفي في التعبد بخبر الواحد هذا كله اذا لم يكن محفوفا
بالقرائن الزائدة على ما يلزم الخبر اما لو كان محفوفا بها فالذي عليه اكثر الاصوليين وهو الاصح انه يفيد القطع وذهب جماعة الى
انه لا يفيد القطع وان انضمت اليه القرائن لنا على الاول انه لو اخبرنا بموت ولد ملك مشرف على الموت وانضم الى ذلك قرائن زائدة من
صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حال منكرة فانا نقطع بصدق ذلك الخبر ونجد ذلك من انفسنا وجحد الناظر وربما لا ينظر
اليه سفسطة قالوا لو افاد الخبر مع القرائن العلم لاجتمع النقيضان عند وقوع الخبرين المتناقضين المحفوفين بالقرائن والتالي
بط فكذا المقدم وبان الخبر قد يظهر كذبه مع وجود القرائن فانه قد يخبر بموت شخص وينضم الى ذلك قرائن من صراخ وبكاء
ونحوه ثم انه ينكشف خلافه اما باغماء او سكتة او موت شخص اخر فلا يكون مفيدا للعلم والجواب اما عن الاول فبمنع الملازمة
اذ يمتنع حصول خبر محفوف بالقرائن في قضية ويحصل مثل ذلك في نقيضها عادة واما عن الثاني فبان القدح في تلك الصورة
الخاصة لا يوجب القدح في الجميع كيف والقرائن لا ضابطة لها يرجع اليه فيجوز ان يكون التخلف هنا لعدم حصول الشرائط فيها
واعلم ان النزاع هنا قد يتصور على وجهين الاول ان يكون في ان الخبر مع القرائن المنضمة اليه هل يفيد العلم ام لا وهذا
المنازع فيه مباهت كما بينا من الدليل والثاني ان يكون في ان المفيد للعلم هل هو الخبر وحده او القرائن مع الخبر وهذا المنازع فيه ليس
بمباهت والدليل المذكور لا يحسم مادة النزاع فان الخصم يقول بحصول العلم بذلك لا من الخبر وحده بل من القرائن ايضا وما

يجاب عن ذلك بانه لولا الخبر لم نعلم موت الولد بخصوصه بل نجوز موت شخص اخر فيجاب بان الخصم لا يقول بعدم مدخلية الخبر
اصلا والتحقيق ان المعلوم في هذه الصورة انما هو موت شخص معظم اما انه الصبي عنه بخصوصه فالظاهر عدم حصول اليقين به
وانما الحاصل الظن القوي الا ترى انه لو جاء اخر وقال الميت شخص اخر لتعارض الخبران قال مظ فصل يجوز التعبد بخبر
الواحد عقلا اجماعا منا الخ اقول التعبد بخبر الواحد ان يوجب الشارع على المكلفين العمل بمقتضاه وهو جائز عقلا عند اصحابنا
لا نعلم فيه مخالفا منهم سوى ما حكاه المحقق عن ابن وينسب الى جماعة من اهل الخلاف وعليه الجبائي وجماعة من المتكلمين
لنا القطع بان الشارع لو قال للمكلف اذا اخبرك عدل بشيء وجب عليك العمل بموجبه لم يلزم منه محال لذاته ولا نعني بالجائز عقلا
الا هذا قالوا ايجاب العمل به مؤدي الى تحليل الحرام وتحريم الحلال على تقدير كذبه فانه ممكن وذلك بط وما يؤدي الى البط بط فيكون غير
جائز قلنا على تقدير التصويب يسقط ما قلتم لانه لا حلال ولا حرام في نفس الامر انما هما تابعان لظن المجتهد ويختلف بالاضافة الى
المجتهدين فيكون حلالا لواحد حراما لاخر وعلى تقدير القول بان المصيب واحد لا يلزم ما ذكرتم لان الحكم المخالف للظن غير معتبر
بل ساقط اجماعا على انه لو تم ما ذكرتم لزم عدم جواز التعبد بقبول الشاهدين وبقول المفتي لانه ممكن كذبه ومخالفته للواقع
فان قلت ما ذكرتم من تعدد الحكم في الواقعة الواحدة على تقدير تصويب المجتهدين وتعيين الحكم الموافق للظن وسقوط ما
يخالف الظن على تقدير تصويب الواحد انما يثبت بالنسبة الى المجتهدين او ترجيح احد الخبرين اما على تقدير تساوي الخبرين بالنسبة الى يثبت له
مجتهد واحد فتنافي الحكمين ووجوب العمل بالنقيضين لازم قطعا قلنا يمنع لزومه لتوقف ذلك المجتهد عن العمل بهما او تخييره
في العمل بايهما شاء وهل التعبد بخبر الواحد واقع ام لا اختلف اصحابنا فيه فذهب جماعة كالسيد المرتضى وابن زهرة وابن البراج
وابن ادريس الى عدم وقوعه وهو قول اكثر علمائنا المتقدمين وتبعهم على ذلك بعض العامة وقال جمهور المتأخرين من اصحابنا
بوقوعه وتبعهم على ذلك اكثر العامة وهو الاصح لنا على ذلك ظواهر الكتاب فمنها قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا
قوما الاية رتب تعالى التوقف على اخبار الفاسق وقد اجتمع فيه امران احدهما كونه خبر واحد وهو ذاتي وثانيهما وهو كونه
فاسقا وهو عرضي والمقتضي للتوقف هو الوصف اعني الفسق لانه هو المناسب للتوقف لا الاول والا لرتب التوقف عليه ولم يكن
لذكر الوصف فائدة لان التعليل بالذاتي الصالح للعلية اعني خبر الواحد اولى من التعليل بالعرضي لتقدمه عليه فيكون الحكم
قد ثبت قبل حصول العرضي فلا معنى لجعله مرتبا عليه فيكون الفسق علة للتوقف فاذا لم يكن هناك فسق لم يجب التوقف وح اما
ان يجب الرد او القبول لا سبيل الى الاول والا لكان حال العدل اسوء من حال الفاسق وهو بديهي البطلان فتعين الثاني فان قيل لا

يلزم

يلزم من انتفاء المسبب لفسق وتحقق العدالة حصول القبول لجواز ان يكون الفسق احد موانع القبول والعدالة احد شرائطه فلا يلزم
من انتفاء الاول وتحقق الثاني تحقق القبول قلنا خبر الواحد من حيث هو صالح للقبول فليس كونه من الاحاد مانعا فلا مانع
لرسوا الفسق فمع انتفائه يجب القبول هذا وقد ينظر في الاية من حيث ان التعليل مانع من الاستدلال بها فان الله تعالى علل
التثبت بخبر الفاسق فقال ان تصيبوا قوما بجهالة وذلك قائم في خبر العدل اذ خبره لا يوجب العلم فالتجويز فيه بجهالة
لو قيل لا نسلم التجويز في خبر العدل والا لما علق تجويز الجهالة بالفاسق لقلنا ظاهر انه اذا لم يحصل التجويز عند خبر العدل كان
القطع حاصلا عند خبره لان الجهل لا يرتفع الا ويحصل العلم وذلك باطل على ان منع تجويز الجهالة في خبر العدل من حيث تعليق
الحكم بخبر الفاسق ليس اولى من منع تعليق الحكم بخبر الفاسق نظرا الى ظاهر التعليل بل هذا اولى لانه لا يمنع ترك دليل الخطاب
لدليل اقتضاه والتعليل دليل فيسقط اعتباره ومنها قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب الحذر بانذار طائفة من الفرقة اي باخبارها لان الانذار هو الاخبار المخوف
والخبر داخل في الخبر المخوف لانه فرده وانما قلنا انه تعالى اوجب الحذر بانذار الطائفة لان كلمة لعل للترجي وهو ممتنع في حقه تعالى ره
فيكون حمله على ظاهره متعذرا فيحمل على ما هو لازم الترجي وهو منه تعالى الايجاب لا يقال الطلب اعم من الايجاب لتحققه في الندب اعني الطلب م
فكيف يحمل عليه لانا نقول قرينة الانذار المقتضي للتخويف موجب للحذر اذ لا خوف عقاب في ترك غير الواجب وكل ثلاثة فرقة
فالطائفة منهم واحد او اثنان وهما لا يفيد قولهما العلم فيكون تعالى اوجب الحذر بخبر واحد او اثنين فيجب الحذر امتثالا للايجاب
ومنه يلزم وجوب العمل بخبرهما والا لم يكن الحذر واجبا فان قيل وجوب الحذر عند الانذار لا يصلح بمجرده دليلا على المدعى
لكونه اخص منه فان الانذار هو التخويف وظاهر ان الخبر اعم منه قلت الانذار هو الابلاغ ذكره الجوهري قال ولا يكون الا في
التخويف ونحوه قال غيره ولا ريب ان عمدة الاحكام الشرعية الوجوب والتحريم وما يرجع بنوع من الاعتبار اليهما وهما
لا ينفكان عن التخويف اذ الواجب يستحق تاركه العقاب والحرام يستحق فاعله المؤاخذة ومع ثبوت دلالة الاية على قبول خبر
الواحد فيهما يثبت في الجميع اذ لا قائل بالفصل فان قيل المراد بالانذار هنا الفتوى وقول الواحد فيها مقبول اجماعا فان
ذلك هو اللائق بالتفقه فانه انما يحتاج اليه في الفتوى لا في الرواية قلنا ذلك يندفع من وجهين احدهما ان الانذار على
الفتوى يوجب تخصيص القوم بغير المجتهدين لان المجتهد لا يقلد الغير في فتواه والاصل عدم التخصيص الثاني ان معنى التفقه
في اللغة مطلق التفهم وحمله على ما ذكرتم يتوقف على ثبوت عرفية المعنى المعروف للتفقه بين الفقهاء والاصوليين في زمن الرسول م

هذا

على الوجه الذي يحمل الخطاب عليه ودون اثباته خرط القتاد وح فيجب حمله على المعنى اللغوي حتى يعلم النقل عنه والاصل عدمه

وفي الاستدلال بهذه الاية نظر من حيث انه لا يلزم من وجوب الانذار والتخويف وجوب القبول على المنذر فانه يجوز ان تتعلق

المصلحة بوجوب الانذار عليهم ولا تتعلق بوجوب القبول منهم الا اذا انضم اليه شيء اخر ولهذا نظائر كثيرة منها انه يجب على

الشاهدين اداء الشهادة ولا يجب على الحاكم تنفيذ الحكم بها الا ان ينضاف اليه من تكامل الشهادة به ونحو ذلك ولو قيل فاي

فائدة في الانذار ح لانه متى لم يجب القبول فلا وجه لوجوب الانذار عليهم لقلنا انا قد بينا ان وجوب القبول امر اخر منفصل

يحتاج الى دليل بخصوصه ولعل الفائدة في وجوب الانذار انه مع حصوله يجب على المنذر الرجوع الى طرق العلم والاخذ بها الا يرى

انه يجب الانذار من ترك معرفة الله تعالى وصفاته وان لم يجب القبول من المخبر في ذلك بل يجب الرجوع الى ادلة العقل وما يقتضيه

وكذلك يجب على النبي ص الانذار وان لم يجب القبول منه الا اذا دل العلم بالمعجز على صدقه فيجب ح القبول منه فتأمل ومنها قوله تعالى

ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس توعدهم على كتمان الهدى فيجب اظهاره ومن الهدى

ما يسمعه الواحد من النبي ص فيجب اظهاره ولو لم يكن العمل به واجبا لكان كعدمه فلا يجب اظهاره هف وفيه نظر يعلم مما اسلفنا

على ما قبله من ان ههنا مواضع كثيرة يجب الانذار فيها والتخويف وان لم يجب القبول على المنذر ولنا على ذلك ايضا ما شاع وذاع

عن اصحاب الائمة ع ومن يليهم من الفرقة الناجية من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقايع المختلفة التي لا تكاد تحصى و

الاهتمام به وتدوينه والبحث عنه وعن حال رواته من مدحهم وذمهم وجرحهم وتعديلهم ونحو ذلك حتى ان واحدا منهم اذا افتى

بشيء لا يعرفونه سالوه من اين قلت هذا فان احالهم على كتاب معروف واصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا

الامر اليه في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم من عهد النبي ص ومن بعده من الائمة ع ومن زمن الصادق ع الذي انتشر العلم عنه

وكثرت الرواية منه وتكرر ذلك وشاع وذاع من غير نكير ولا انتقال وذلك موجب للعلم العادي بوجوب العمل به كالقول

الصريح وقد سلك الشيخ ره في العدة هذا الطريق في الاحتجاج للعمل باخبارنا المروية عن النبي ص والائمة ع مقتصرا عليه و

ادعى الاجماع من الفرقة المحقة على ذلك ثم قال فان قيل كيف تدعون اجماع الفرقة المحقة في العمل بخبر الواحد والمعلوم من

حالها انها لا ترى العمل بخبر الواحد كما ان المعلوم من حالها انها لا ترى العمل بالقياس فاذا جاز ادعاء احدهما جاز ادعاء

الاخر قيل لهم المعلوم من حالها الذي لا ينكر ولا يدفع انهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفهم في الاعتقاد

ويختصون بطريقه لاما يكون رواته منهم وطريقه اصحابنا فقد بينا ان المعلوم خلاف ذلك وبينا الفرق بين ذلك

وبين القياس

وبين القياس ايضا وبجملة انه لو كان معلوما حصر العمل بخبر الواحد لجرى مجرى العلم بحصر القياس وقد علم خلاف ذلك انتهى وقال

العلامة ره في النهاية اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعها الا على اخبار الاحاد المروية عن الائمة ع

والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم هذا كلامه

ولا يخفى عليك ان موافقينا من اهل الخلاف احتجوا على حجية خبر الواحد بمثل ذلك ايضا فقالوا الصحابة والتابعون اجمعوا على العمل بخبر

الواحد بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقايع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك مرة بعد

اخرى وشاع وذاع بينهم من غير نكير احتج المانعون بادلة الاول قالوا انه تعالى نهى عن اتباع الظن بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك

به علم وذم على اتباعه بقوله تعالى ان يتبعون الا الظن ونحو ذلك من الايات والنهي والذم دليلا الحرمة وخبر الواحد لا

يفيد الا الظن فلا يكون العمل به جائزا الثاني ان الاصل براءة الذمة من الحقوق والعبادات وتحمل المشاق وخبر الواحد

يتضمن ظن ما الاصل براءة الذمة منه فتكون اصالة البراءة معارضة له فلا يثبت به شيء الثالث قالوا العمل بخبر الواحد

يفضي الى تركه فانه ما من خبر الا ويجوز ان يكون له معارض وح فبايهما عمل لزم ترك الاخر وما يلزم من العمل به تركه يمتنع

العمل به الرابع انه لما صلى رسول الله ص الظهر قال له ذو اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله ص فقال ص شيء من ذلك

لم يكن حتى اخبره ابو بكر وعمر بانه لم يصل الا ركعتين فاعاد الصلوة ح ولو كان خبر الواحد معمولا به لما توقف الرسول ص

وزاد السيد المرتضى في الاحتجاج على ذلك دعوى الضرورة بعدم عمل الامامية باخبار الاحاد قال في المسائل التبانيات

انا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الاحاد لا يجوز

العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست حجة ولا دلالة وقد ملئوا الطوامير وسطروا الاساطير في

الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان

يتعبد الله تعالى باخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره

وقال في مسئلة افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه تبين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل

لكل احد مخالف للامامية او موافق لهم انهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به

كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالطلهم وتكلم في الذريعة على التعلق بعمل الصحابة

والتابعين بان الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل باخبار الاحاد من الصحابة المتأمرون الذين يحتشم التصريح

Margins: ٨١ ; ٢٠ (line 2) ; من يزيد ٢ (line 18) ; ٣ التصريح ك (bottom)

مخالفيهم والخروج عن جملتهم وامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بافعالهم لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان
لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك انتهى كلامه ولا يخفى ما بينه وبين كلام العلامة في النهاية
من التدافع والجواب عن الاول ان العام قد يخص والمطلق قد يقيد بالدليل وح فيحمل النهي والذم في الايات على غير ما دل
الدليل على اتباعه وبانها ظاهرة السوق في الذم على اتباع الظن في اصول الدين المط منها العلم اذ الذم فيها للكفار على ما كانوا
يعتقدون على ان الاستدلال بها مناقض لغرضكم من عدم اتباع الظن فانها ظواهر لا تفيد الا الظن وقد فرضتم عدم
اعتباره وعن الثاني بان اصالة البراءة بعد خبر الواحد ضعيفة بحيث تضمحل في مقابلته فلا تقوى على معارضته
وعن الثالث بان تجويز المعارض لا يمنع من العمل بالدليل قبل ظهوره والا لما شاع التمسك بظواهر الكتاب والسنة المتواترة
لاحتمال النسخ حكمهما وعن الرابع بمنع صحة الخبر وبعد تسليمه فالكلام في الاخبار الواردة في تكاليف الامة وليس هذا
منها وبعد تسليم العموم فالتوقف لكون ذلك الفعل بحضور جمع من الصحابة والعادة تقضي باطلاع غيره ايضا فانفراده
به موجب للتوقف على انكم تنقلون ان النبي ص بعد الاخبار اعاد الصلوة ولولا قبول خبر الواحد لم يعد فهو لنا لا علينا
وجواب ما ذكره المرتضى رض من دعوى الضرورة ان العلم الضروري بان الامامية تنكر العمل باخبار الاحاد غير حاصل لنا
الآن قطعا وبعد تفتيش نفوسنا نجدها خالية منه فضلا عن كونه ضروريا والانقياد اليه بمجرد قوله مناقض لغرضه اذ لا يخرج
قوله ذلك عن ان يكون خبرا احادا ثم نقول التكليف بالمحال غير جائز عندنا ومعلوم ان تحصيل العلم القطعي بالاحكام الشرعية
في محل الحاجة الى العمل بخبر الواحد الآن مستحيل عادة والاكتفاء بالظن فيما يعتبر فيه العلم مما لا ينبغي الشك فيه وقد اعترف
هو بمثله في تضاعيف كلامه ومع اعتبار الظن تستوي اخبار الاحاد وغيرها من الادلة المفيدة للظن في الدلالة على ثبوت
الاحكام الشرعية بل الظن في كثير اخبار الاحاد اقوى من غيرها كما يشهد به الوجدان نعم تحصيل العلم بذلك في زمنهم و
ما قبله من ازمنة ظهور الائمة ع ممكن لكن ذلك لا يجدي بالنسبة الى زماننا هذا ولعل الوجه في معلومية مخالفة الا
مامية ح لغيرهم في هذا الاصل تمكنهم في ذلك الوقت من الرجوع الى ائمتهم المعصومين ع الموجب للعلم فلم يحتاجوا الى اتباع
الظن الحاصل من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم بخلاف زماننا هذا وقد اعترض السيد في الذريعة بانكم اذا سددتم طريق
العمل بالاخبار فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله واجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا ع
فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق فيه ذلك ولعله الاقل يعول فيه على اجماع الامامية ثم ذكر حكم ما وقع فيه اختلاف
بينهم

بينهم ومحصوله انه ... الا لكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق ذكرناها هناك تعين العمل عليه والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين وانت خبير بان ادعاءه من كون معظم علم الفقه بالضرورة وبالاجماع امر ممتنع في هذا الزمان واشباهه فالتكليف بتحصيل العلم فيه غير جائز لما عرفت فان قيل كيف الجواب عن التدافع الواقع بين كلامي المرتضى والعلامة في ما ر على ما حكيناه قلنا يمكن ان يقال ان اعتماد المرتضى فيما ذكره على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين من اصحابنا فان العمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم وقد مرت حكاية المحقق عن ابن قبة وهو منهم القول بمنع التعبد به عقلا وتعويل العلامة على ما ظهر له من كلام الشيخ وامثاله من علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية ولم يظهر منهم ما يدل على موافقة المرتضى والحق انه لا دلالة في ذلك على مخالفتهم له فان الاخبار كانت قريبة العهد من المعصومين ع وكانت القرائن معاضدة لها متيسرة ولم نعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم له في المنتقى قال المحقق في اصوله بعد ذكر الخلاف منا في العمل بخبر الواحد وذهب شيخنا ابو جعفر الى العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق تبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة ع ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل به هذا الذي تبين لي من كلامه ويدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به انتهى كلامه وهو جيد ومن راجع كلام الشيخ في العدة جزم به وينبغي الاعتماد عليه لا على ما نسبه العلامة و قريب من ذلك ما ذكره السيد في جواب المسائل التبانيات حيث قال ان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا عن ائمتنا ع معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الاحاد انتهى كلامه وبقي الكلام في اهتمام القدماء بالبحث عن احوال الرجال فانه جاز ان يكون طلبا لتكثير القرائن وتسهيلا لسبيل العلم بصدق الخبر والله اعلم قال مط فصل يشترط للعمل بخبر الاحاد الخ اقول بعد ما ثبت من وقوع التعبد بخبر الواحد لا بد من بيان الشروط المعتبرة فيه وهي اربعة الاول التكليف فلا يقبل رواية المجنون ولا الصبي وان كان مميزا والحكم في المجنون المطبق والصبي غير المميز ظاهر وربما نقل الاجماع اما المجنون غير المطبق وهو الدوري فلا مانع من قبول روايته حال الافاقة وربما قال بعضهم ان اثر جنونه في زمن افاقته لم يقبل والا قبل وهو حسن واما المميز فالمعروف من مذهب الاصحاب عدم قبول روايته وهو مختار جمهور العامة وبعضهم على القبول

٢ بدل نعا
٧ بدل نعا

قياسا على جواز الاقتداء به وضعفه ظ لمنع الاصل اولا وابداء الفرق ثانيا فان القدوة على مذهبهم لا يشترط فيها شيء والتحقيق
ان عدم قبول رواية الفاسق يقتضي عدم قبول قوله بطريق اولى فان للفاسق من حيث التكليف خشية من الله ربما تمنعه
من الاقدام على الكذب ولا كذلك الصبي لعلمه بانتفاء التكليف عنه فلا مانع له من الاقدام على الكذب هذا كله اذا سمع وروى قبل
البلوغ اما لو سمع قبله وروى بعده فلا مانع منه لوجود المقتضي وهو اخبار العدل وعدم صلاحية ما قبله لمانعية ما يفرض مانعا
لكن الايمان بمعنى كونه اماميا واشتراطه هو المشهور بين الاصحاب وحجتهم انه فاسق فلا يجوز العمل بخبره لقوله تعالى ان جاءكم فاسق
الآية وحكى المحقق عن الشيخ انه اجاز العمل بخبر الفطحية ومن ضارعهم بشرط ان لا يكونوا متهمين بالكذب وسنتكلم عليه ان شاء الله الثالث
العدالة وهي كيفية في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة ويراد بالتقوى الاجتناب عن الكبائر والاصرار على الصغائر وبالمروة
التخلق بخلق امثاله في زمانه ومكانه واشتراط العدالة هو المشهور بين الاصحاب ومنه يلزم عدم قبول خبر مجهول الحال وظ جماعة
من المتاخرين الميل الى العمل بخبر مجهول الحال وهو اختيار جماعة من العامة وقد نقل المحقق في اصوله عن الشيخ ره انه قال
يكفي كون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وادعى عمل الطائفة على اخبار جماعة هذه صفتهم
وانكر المحقق هذه الدعوى مطالبا بدليلها قال ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها باخبار خاصة ولم يجز
التعدي في العمل الى غيرها ثم قال ودعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد هذا كلامه وهو قوي وقد يستدل على
اشتراط العدالة بالامر بالتثبت عند خبر الفاسق ولا واسطة في الواقع بين وصفي العدالة والفسق ومجهول الحال انما توسط
بين من علم فسقه او عدالته فلا ريب ان تقدم العلم بالوصف غير داخل في حقيقة الوصف واذا كان وجوب التثبت في الآية
معلقا على نفس الوصف لا بما تقدم العلم به كان مقتضاها ارادة البحث والفحص عن حصوله وعدمه نظير ذلك اذا قال
القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما فانه يقتضي ارادة السؤال والفحص عن اجتماع هذين الوصفين لا
الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه ويؤيد ذلك تضمن الآية التعليل بقوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على
ما فعلتم نادمين ومن البين ان الوقوع في الندم بظهور عدم صدق الخبر يحصل من قبول اخبار من له صفة الفسق في الواقع
حيث لا تحرز معها عن الكذب ولا مدخلية لسبق العلم بحصولها في ذلك على ان لنا ان نقول هذا التعليل يقتضي ان كل ما لم يؤمن
معه الندم لا يقبل وقد خرج المؤمن العدل بالاجماع فيبقى الباقي على المنع ومنه محل النزاع وجواب الشيخ يعلم مما ذكره المحقق بقي
الكلام في الاكتفاء بالعدالة عن الايمان كما اختاره الشيخ محتجا بعمل العصابة المحقة بخبر عبد الله بن بكير مع كونه فطحي المذهب

وبخبر سماعة

٨٢٠

سماعة بن مهران وبني فضال مع كونهم من اكابر الفطحية واضرابهم من نحو علي بن ابي حمزة البطائني وعثمان بن عيسى
الرواسي قال في العدة واما العدالة المراعاة في ترجيح احد الخبرين على الآخر فهو ان يكون الراوي معتقدا
للحق مستبصرا ثقة في دينه متحرجا من الكذب غير متهم فيما يرويه فاما اذا كان مخالفا في الاعتقاد لاصل المذهب
وروى مع ذلك عن الائمة عليهم السلام نظر فيما يرويه فان كان هناك بالطرق الموثوق بها ما يخالفه وجب اطراح خبره
وان لم يكن هناك ما يوجب اطراح خبره ويكون هناك ما يوافقه وجب العمل به وان لم يكن من الفرقة المحقة خبر
يوافق ذلك ولا يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه وجب ايضا العمل به وقال ايضا اذا كان الراوي من فرق الشيعة
مثل الفطحية والناووسية والواقفية او من المعلمة نظر فيما يرويه فان كان هناك قرينة تعضده او خبر آخر
من جهة الموافقين وجب اطراح ما اختصوا بروايته والعمل بما رواه الثقة وان كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه
ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب ايضا العمل به اذا كان متحرجا في روايته موثقا به في امانته وان كان مخطئا
في اصل الاعتقاد ولاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفية مثل
سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء ما رواه بنو فضال والطاطريون وغيرهم فيما لم
يكن عندهم فيه خلاف هذا كلامه وهو ناطق بان المخالف في المذهب قد يعمل بقوله واجاب عنه المحقق بانا لم نعلم
الى الآن ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء وقد يجاب عنه ايضا بان غير المؤمن فاسق فان الظاهر من كلام اهل اللغة ان الفسق
الخروج عن طاعة الله وهو عام في الفروع والاصول وقد بينا سابقا ان الفسق من موانع القبول والى هذا نظر العلامة
في تفسيق ابان بن عثمان الاحمري على ما نقل عنه فخر المحققين في حواشي الخلاصة حيث قال سالت والدي عن ابان بن
عثمان الاحمري فقال الاقرب عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ولا فسق اعظم من عدم الايمان
انتهى كلامه وهو ناظر الى ما قلناه ورده البعض بالمنع من صدق الفاسق على المخطئ في بعض الاصول بعد بذل مجهوده
وبعد نص الاصحاب على توثيقه فان نص الاصحاب على توثيق احد مانع من صدق الفاسق عليه اذ لو لم يكن مانعا من ذلك
لجاز صدق الفاسق على من شخص مع توثيق الاصحاب له وهو موجب لارتفاع الوثوق بعدالة اكثر الموثقين من
اصحابنا الامامية وذلك مؤد الى سد باب العمل بخبر الواحد واذا لم يكن الفاسق صادقا على مثل اولئك لم يكونوا
داخلين في الآية فلا تكون الآية حجة على الشيخ العامل بخبرهم وقول العلامة في تفسيق ابان بن عثمان لا ينهض حجة على الشيخ

نظر له

لا يكونون له

اذ المسئلة اجتهادية وفيه نظر يعلم مما ذكرناه فان فساد العقيدة لا يجامع العدالة وكون الاتصاف بالفسق

موقوفا على اعتقاد الفاعل انه معصية ثم وظاهر قوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا الاية دال على ان فعله

مثل هذا المرء يبذل مجهوده والتوثيق في كلام الاصحاب ان وقع مطلقا غير مقيد بكون الموصوف به محرما قطعيا

او وفاقيا ثبت التوثيق المعتبر وان اقترن باحدهما فالمراد به حينئذ كونه ثقة في مذهبه وذلك لا ينافي كونه فاسقا

عندنا معاشر الامامية ومنه يعلم ان الملازمة في قوله ولو جامع التفسيق التوثيق الخ ممنوعة اذ مجامعة التفسيق التوثيق على

الوجه المتقدم لا يوجب ارتفاع الوثوق مع الاطلاق وعدم ظهور المنافي وكلام العلامة رحمه الله ناظر الى ما قلناه وهو تام

والحق ان قول المص هنا بعيد بعد ملاحظة ما اسلفناه الرابع الضبط ولا خلاف في اشتراطه فان من لا ضبط له قد

يسهو عن بعض الحديث ويكون ذلك البعض مما يتم به فائدته ويختلف الحكم بعدمه او يسهو فيزيد في الحديث ما يضطرب به معناه او يبدل

لفظا باخر او يروي عن المعصوم ع ويسهو عن الواسطة مع وجودها الى غير ذلك من الاسباب الموجبة للاختلال والمراد

بالضبط المشترط ان يغلب ذكره على سهوه فلو عرض له السهو نادرا لم يقدح اذ لا يكاد يسلم من ذلك احد كما لا يخفى قال

المحقق ولو كان نفي السهو اصلا شرطا في قبول الرواية لما صح العمل الا عن معصوم من السهو وهو باطل اجماعا من القائلين

بالخبر هذا كلامه ولا يخفى قوته لكن يبقى الكلام في ان العدالة تمنع من رواية ما ليس بمضبوط عنده فيغني اشتراطها عن

اشتراطه وبذلك صرح شيخنا الشهيد الثاني في شرح الدراية بناء على ان العدل لا يروي ما ليس بمضبوط عنده على الوجه

المعتبر لان عدالته تمنعه عن ذلك وفيه نظر اذ العدالة انما تمنع عن تعمد الكذب لا عن السهو وفيه فان العدل اذا كان كثير السهو

ربما سهى عن كون الحديث غير مضبوط عنده او عن كونه غير ظابط له فنقله وان كان عدلا والحق فلا بد من ذكره معها

ولا يكتفى بها عنه وقد اكتفى اصحابنا رض عن الامرين بلفظة الثقة لدلالتها على صفة زائدة على لفظ العدل وهي صفة

الضبط اذ هو مشتق من الوثوق ولا وثوق بمن ساوى سهوه ذكره او غلب سهوه عليه ولعل ذلك هو الباعث لهم على العدول

في بيان التعديل عن لفظ عدل الى ثقة قال مد ظله تزكية العدل الواحد الامامي الخ اقول طريق معرفة

العدالة امران الاختبار والتزكية والاول يحصل بالصحبة المتاكدة والملازمة التامة بحيث يظهر له من القرائن ما يدل على تحقق

خوف في قلبه مانع من الكذب والاقدام على المعصية والثاني ما اختلف فيه اصحابنا فالاستاد المص والعلامة وسائر المتاخرين

على الاكتفاء في التزكية بالعدل الواحد الامامي وكذا في الجرح وهو الحق وذهب المحقق واتباعه الى اشتراط العدلين في كل من

التزكية

التزكية والجرح واستدل المص على الاول بان العدالة شرط في الرواية وشرط الشيء فرعه والاحتياط في الفرع لا يزيد على
الاحتياط في الاصل وقد اكتفي في الاصل اعني الرواية بواحد فيكتفي بالواحد ايضا في الفرع اعني العدالة والا لزاد الاحتياط في الفرع
على الاحتياط في الاصل فان قلت في الفرع قد يزيد على الاصل فان هلال رمضان يثبت بشاهد واحد كما ذهب اليه بعضهم
ويحتاج في تزكيته الى اثنين قلت قد خرج مثل هذا بالنص والمخرج بالنص لا يرد نقضا فان قلت للخصم ان يقول لا يلزم مما
ما ذكرتم من زيادة الفرع على الاصل فانه اشترط في الاصل اعني الرواية ثلثة اخبارات واحد بها واثنين بعدالة راويها
واشترط في الفرع اعني العدالة اثنان لا غير فاين الزيادة في الفرع قلت هو يقبل رواية عدل واحد زكاه عدلان
ولا يقبل تزكية عدل واحد عدلان وح فلزوم زيادة الاحتياط في الفرع على الاصل ظ الثاني قوله تع ان جاءكم
فاسق بنبأ الاية دل على قبول خبر الواحد العدل مط شهادة ورواية وتزكية خولف في الشهادة بخصوص نص
اخرجها عن ذلك العموم فيبقى معمولا به فيما عداه من جملة ذلك التزكية فيكون قبول العدل الواحد مقبولا فيها
وفي الدليلين بحث اما الاول فلان الاستدلال به وان كان مشهورا بين اصحابنا المتاخرين رض الا انه لا يخفى
ضعفه فان القول بعدم زيادة الفرع على الاصل ليس بينا ولا مبينا بدليل معتبر ليستند اليه في ذلك وقد يستفاد
من كلام بعض العامة ان الاكتفاء بتزكية الواحد هو مقتضى القياس ويجوز ان يكون هو الوجه في ذلك وظ
عدم اعتباره عندنا وقول الاستناد المص انه قياس الاولوية غير ظ سلمنا لكن المشروط هو قبول الرواية
والشرط هو العدالة والمشروط على هذا التقدير لا يكفي فيه الواحد ليلزم مثله في الاخبار بالشرط الذي هو العدالة
بل الذي يكفي فيه الواحد هو نفس الرواية والعدالة ليست شرطها والتزكية طريق لمعرفة الشرط وهو لا يسمى شرطا
واما الثاني فلان الفسق انما كان علة للتثبت وجب العلم بنفيه حتى ينتفي التثبت وح فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفاء
صفة الفسق عن المخبر بذلك الخبر وظ ان العلم بذلك موقوف على اتصافه بالعدالة اذا عرفت هذا فلو كانت الاية
عامة بحيث تشمل التزكية ايضا لزم التناقض في مدلولها من حيث ان الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم توقف
قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق عن المخبر به ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد كان مقتضى الاية
توقف القبول على العلم بالانتفاء وهو تناقض ظاهر فلا بد من حملها على ما سوى التزكية من الاخبار فان قيل هذا
وارد في تزكية العدلين اذ لا علم معه قلنا مقتضى الاية توقف القبول على العلم ويجوز تخصيص ذلك بدليل من خارج

ولا محذور في ذلك بخلاف تزكية الواحد فانها على ذلك التقدير تؤخذ من الآية فيجيء المحذور السابق كذا ونقول الظاهر من
الآية وجوب التثبت عند خبر من له هذه الصفة فهي بنفسها علة في التثبت فلا بد من العلم بانتفائها او ما يقوم مقامه
كالظن فلا يتم ما ذكره ويمكن الاستدلال على الاكتفاء بالواحد في التزكية بان يقال لما كان خبر العدل يفيد
ظن الصدق فلو اخبرنا عدل بعدالة شخص حصل لنا ظن صدقه بحيث لو اخبرنا بخبر كان الصدق راجحا والكذب مرجوحا
ولا ريب انه يحصل لنا بمخالفة الراجح وعدم العمل بمقتضاه ظن الضرر ودفع الضرر المظنون واجب كما بين في محله فان قيل يرد
عليكم خبر الفاسق قلنا قد اسقط عنا الشارع العمل بالظن الحاصل من خبر الفاسق واوجب التثبت كما دلت عليه الآية فلم يحصل
لنا ظن الضرر بمخالفة خبره بل نحن امنون منه بل الضرر في قبول خبره فلا يكون الدليل متناولا له كما لا يخفى وانما قيد المص العدل
بكونه اماميا لان غيره لا اعتبار بتزكيته كما لا اعتبار بجرحه وقد يفهم من المص في بعض تحقيقاته ان تزكية الغير الامامي اذا كان
عدلا لمن هو امامي على حد الاعتبار والاعتماد بناء على ان الفضل ما شهدت به الاعداء واما الجرح فلا عبرة به من غير الامامي اذا كان
ولا يخفى عليك انه كلام خطابي لا دليل عليه يوجب الاستناد اليه وكان في التصريح بقيد الامامي هنا اشعار بعدم
الالتفات الى ذلك استدل القائل بالتعدد في التزكية بان التزكية شهادة والشهادة لا يكتفى فيها بالواحد والجواب
منع الصغرى فانها غير بينة ولا مبينة ولم لا كانت التزكية كما غلب الاخبار في انها ليست شهادة كالرواية فانها خبر وليست
بشهادة وكنقل الاجماع وتفسير مترجم القاضي وكاخبار الطبيب باضرار الصوم للمريض وكاخبار الاجير بايقاع الحج وكاخبار
العارف بالقبلة الجاهل العلامات ونحو ذلك مما لا يحصى سلمنا ذلك لكن نمنع ان الشهادة مطلقا لا يكتفى فيها بالواحد فان
شهادة العدل الواحد بالهلال مقبولة عند بعض علمائنا بل شهادة المرأة الواحدة في ربع ميراث المستهل فاندفع كلية
الكبرى ايضا هذا وقد استدل بان اعتبار التعدد احوط للتعديل من احتمال عدم العمل بما هو حديث المستلزم لتضييع اوامره
ونواهيه كما لا يخفى قال سلطان واذا تعارض الجارح والمعدل الخ اقول اذا اجتمع في واحد جرح وتعديل فلا يخ
اما ان ينحصر نفي المعدل في جرح الجارح او يطلق فان اطلق المعدل كما لو قال عبد الله مط وذكر الجارح سببا في الجرح قدم
قول الجارح مط سواء زاد المعدل على الجارح او ساواه لان الجمع بين قولي عدلين لا يكون الا بذلك اذ غاية قول المعدل انه لا يعلم
بفسقه والاخبار عن ظاهر حاله لا العلم بالعدم اذ لو قال ذلك لرد قوله لانه شهادة على النفي والجارح يخبر عن اطلاعه على امر
خفي على المعدل لانه لا يعتبر في المعدل ملازمته في جميع الاحوال فلعله ارتكب الموجب للجرح في بعض الاحوال التي فارقه المعدل فيها

وح

وح فالعمل بقول الجارح لا ينفي مقتضى التعديل فتقديم الجرح يكون جمعا بينهما فهو اولى وبالاعتبار احرى وقيل
بالتفصيل فان المعدل اكثر او اورع قدم قوله والا فالجارح وان انحصر نفي المعدل في الجرح كما لو قال الجارح انه شرب
الخمر ظهر الجمعة وقال المعدل كان يصلي ذلك الوقت فهنا يتعارضان من غير امكان الجمع ويجب الترجيح ان كان هناك
مرجح بان يكون احدهما اورع او اكثر ضبطا او عددا او نحو ذلك فيعمل بالراجح ويترك المرجوح وان لم يكن هناك
مرجح وجب التوقف للتعارض واستحالة الترجيح من غير مرجح فهنا صور اربع الانحصار في نفي الجرح وله صورتان
احداهما تساوي الجارح والمعدل في جميع الصفات وح يجب التوقف الثانية اختلافهما فيقدم الراجح بالاكثرية
او الاورعية او نحوهما وعدم الانحصار له صورتان ايض احداهما التساوي كما ذكر فيقدم الجارح هنا بالاجماع
الثانية الاختلاف والمشهور تقديم الجارح ايض وقيل يقدم المعدل اذا كان راجحا باحدى الصفات المذكورة
ويظهر من كلام الاستاد المحقق هنا الميل اليه كما قال والاطلاق متجه اي اطلاق القول بتقديم الاكثر الاورع وان
لم يكن النفي منحصرا متجه وقد فعل العلامة في الخلاصة كثيرا فان ابرهيم بن سليمان قد جرحه الغضايري وعدله
الشيخ والنجاشي والعلامة رجح قولهما على قوله وان كان لتقديم قولهما وجه بما ذكرناه في غير هذا الموضع لكن العلامة
في النهاية جزم بتقديم قول الجارح في صورة عدم الانحصار وان كان المعدل اكثر لان وجه تقديم الجارح احتمال
اطلاعه على ما لم يطلع عليه المعدل وهذا لا يرتفع بزيادة عدد المعدل هنا واطلاق تقديم الجارح في القسم الاول
غير جيد فان من صورة الجرح ما لا يخفى على المعدل والظاهر التعارض في ذلك التقدير مثلا اذا جرح الشيخ الطوسي
ظاهرا واطلق النجاشي التوثيق فانه يبعد القول بخفاء مثل ذلك الجرح عن النجاشي لكثرة اطلاعه على احوال الرجال
وقد يفهم من بعض الاصحاب تقديم قول النجاشي وطرح قول الشيخ في هذه الصورة وفيه بعد والحق النظر الى مستندهما فان
وجد مرجح عمل بمقتضى الترجيح ولا يقدم الجرح على التعديل من غير مرجح اذ هما متساويان لتساوي مستندهما في ا
لظهور قال المص فصل رجال السند اما اماميون الخ اقول هذا تقسيم الحديث باعتبار سنده والسند هو
طريق المتن اي حملة رواته من قولهم فلان سند اي معتمد وسمي الطريق سندا لاعتماد العلماء عليه في صحة الحديث
وضعفه عليه والاضافة بيانية اذا عرفت فنقول الحديث ينقسم الى صحيح وحسن وموثق وضعيف لان رجال سنده
المتصل الى المعصوم في جميع الطبقات ان كانوا اماميين ممدوحين بالتوثيق اي نص على مدح كل واحد منهم

بالتوثيق فهو الصحيح فخرج المقطوع فانه وان كان رجاله من رجال الصحيح الا انه ليس جميع رجال سنده الى المعصوم كذلك وخرج بقيد الامامي الموثق وخرج بقيد المدح بالتوثيق الحسن ثم ان في الاكتفاء بذلك في تعريف الصحيح دلالة على عدم اعتبار قيد زائد عليه كسلامته من شذوذ او علة والمراد بالشذوذ مخالفته ما رواه الثقة لما رواه الناس وبالعلة ما فيه اسباب خفية يستخرجها الماهر في الفن كالارسال فيما ظاهره الاتصال وليست معرفة ذلك منتهية الى حد القطع بل تكون مستفادة من القرائن التي يغلب معها الظن او يوجب التردد والشك وقد اعتبر بعض العامة في تعريف الصحيح سلامته عنهما ولم يتعرض اصحابنا لذلك واطلقوا الصحة فح فالصحيح عندهم ينقسم الى المعلل وغيره وشاذ وغيره وان رد المعلل كما يرد الشاذ فلا يبقى فرض الظن بوجود الخلل او تساوي وجوده وعدمه منافي الصحة وعدم تصريح الاصحاب به لكن تصريحا نعلم اعتباره ولو قيل قد وصفوا ما اشتمل عليه بانه صحيح قلنا لعله لحصول الغفلة وعدم الالتفات لا عن شعور وقصد لانا نقول لما ذكرت وجه في المعلل دون الشاذ وبانه ان تقسيم الاحاديث الى الاقسام انما هو باعتبار سندها كما عرفت فالملاحظة فيه من اوصاف السند ما له مدخلية في الرواية وعدمها فظهر ان مناط الصحة اجتماع وصفي العدالة والضبط في جميع رجال السند فح فالمنافي لذلك عدم اتصاف شيء من رجال السند بهما ولا ريب ان الشذوذ بالمعنى المذكور مما له تعلق بالمتن لا بالسند واما المعلل فمن حيث ان الطريق الى استفادة الاتصال ونحوه من احوال الاسانيد فيما نحن فيه القرائن الحالية الدالة على صحة ما في الكتب ولو ظنا ولا شك ان فرض غلبة الظن بوجود الخلل او تساوي احتمالي الوجود والعدم ينافي ذلك كما لا يخفى وانما قلنا ان الطريق الى استفادة الاتصال منحصر في القرائن الحالية لانقطاع طريق الرواية من جهة السماع والقراءة واعلم ان للفظ الصحيح اطلاقا آخر وهو ما كان رجال طريقه الى واحد معين موصوفين بصفات رجال الصحيح وان اعتراه بعد ذلك ارسال او قطع او اشتمال على غير امامي كما يقال روى ابن ابي عمير في الصحيح مع ان الرواية الصحيحة اليه مرسلة وكاجماع العصابة على تصحيح ما يصح عن عبد الله بن بكير مع انه غير امامي والحق ان ذلك خارج عن الصحيح بهذا الاصطلاح ووصفه بالصحة من اهله غير جيد لما فيه من تضييع الاصطلاح ونقض الغرض المطلوب من تقسيم الخبر الى الاقسام الاربعة فان الغرض من ذلك افراد كل قسم منها باسم يتميز عن الآخر وبالجملة فذلك ناش من قلة التأمل وبقي كلام طويل الذيل لا يليق بالمقام وان كان رجال سنده اماميين ممدوحين لا بالتوثيق اما كلا بان كانوا جميعا ممدوحين لا بالتوثيق او بعضا بان كان بعضهم ممدوحا بالتوثيق وبعضهم بدونه فهو الحسن فخرج ما كان رجال سنده

غير امامي

غير امامي او كان واحد من رجاله ممدوحا وفي كلام الاصحاب كشيخنا الشهيد الثاني في الحبل اطلاق القوي على ما هو
ما كان طريقه الى واحد معين موصوفا بصفات رجال الحسن وان اعتراه بعد ذلك قطع او ارسال او علم من حال
من يسلك الى ذلك كحكم العلامة بكون طريق كتاب الفقيه الى سليمان بن جعفر حسنا مع انه غير ممدوح ولا مقدوح
وكذا طريقه الى سماعة بن مهران حسن مع انه واقفي وان كان ثقة اقول فيه نظر والكلام السابق متوجه هنا ايضا اذ
الظاهر من الاصطلاح افراد كل قسم ليتميز عن الاخر كما عرفت وحكم العلامة بالحسن في هذه الصورة غير مناف للا صطلاح
اذ الغرض بيان حال الطريق الى الجماعة المذكورين لا عنهم كما هو صريح لفظة الى بل وان وقعت بلفظة عن كان المراد
ما ذكرناه توفيقا بين الكلامين فتدبر وان لم يكن جميع رجال السند اماميين بل كانوا جميعا غير اماميين او كان
بعضهم اماميا وبعضهم غير امامي لكن كان الجميع ممدوحين فان كان مدحهم بالتوثيق سمي الحديث موثقا بسبب اشتمال
رواته على من هو ثقة وان كان فاسد المذهب فارق الصحيح مع اشتراكهما في كون رجال السند ثقات ففي قول المص
كذلك كونهم غير اماميين اما كلا او بعضا لكن الجميع ممدوحون بالتوثيق وقد يطلق عليه القوي على مروي الامامي المسكوت عنه
مدحا وقدحا كاحمد بن عبد الله بن جعفر الحميري وان لم يكن مدح الجميع بالتوثيق بل كان بعضهم اماميا ممدوحا غير موثق
وبعضهم موثقا غير امامي فشيخنا الشهيد الثاني في درايته ادرجه في الموثق ايضا حيث عرفه بما دخل في طريقه من نص الاصحاب
على توثيقه مع فساد عقيدته ولم يشتمل باقيه على ضعف وعبارة المص على ما ترى خالية عن شمول مثله ثم الاقسام الثلاثة ان م
للحديث تشترك في اصل القوة وتترتب فيها على حسب الترتيب المذكور فالاول اقوى من الاخيرين والثاني اقوى من الثالث
والمراد ان من عمل بخبر الواحد عمل بالصحيح قطعا لعدم المانع حيث انه رواية عدول صحيحي العقائد واما الحسن ففي
العمل به خلاف ناش من ان شرط العمل والقبول هو تحقق ثبوت العدالة وانتفاء الفسق وقد عرفت ما في ذلك وكذا العمل با
لموثق فان فيه خلافا ناشيا من ان فساد العقيدة هل يجامع العدالة ام لا وقد عرفت ما فيه ثم ان العامل بالقسمين
الاخيرين يجعل الضعيف ما عدا الاقسام الثلاثة المذكورة اي ما اشتمل سلسلة رواته على مجروح بالفسق وفاسد العقيدة
غير موثق او مجهول الحال وان كان الباقي من رجاله احد رجال الثلاثة لان الحديث يتبع لقب ادنى رجاله ومن يعمل
بالاخيرين لما عرفت من ان فساد العقيدة ينافي العدالة يجعل الضعيف ما سوى الاولين اعني الصحيح والحسن فيكون شاملا
للموثق ايضا قال المص وانحاء التحمل في هذا الزمان ستة اقول تحمل الحديث في هذا الزمان يتحقق باحد امور ستة

الاول السماع من لفظ الشيخ فقه سواء املى عليه من حفظه او كان من كتابه الثاني القراءة على الشيخ وقد تسميها

اكثر المحدثين عرضا لان القارئ يعرضه على الشيخ ولا فرق في هذا النحو بين كون القراءة من حفظ الراوي

او من كتابه الثالث السماع بقراءة الغير على الشيخ على الوجه السابق بحضوره وهو يسمع القراءة الرابع

اجازة الشيخ له وهي تكون على اضرب الاول ان يجيز معينا المعين كاجزتك التهذيب وهذه على انحاء

الاجازة الثاني ان يجيز معينا غير معين كاجزتك مسموعاتي وح يتعين له رواية ما ثبت عنده انه من

مسموعاته الثالث ان يجيز معينا لغير معين كاجزت الكتاب لكل احد ولاهل زماني الرابع اجازة غير

معين لغير معين كاجزت كل احد مسموعاتي الخامس اجازة المعدوم كاجزت لمن سيولد وتترتب في القوة

الخامس المناولة وهي اما مع الاجازة كان يدفع اليه الشيخ اصل سماعه او مقابلا بالاصل ويقول له هذا سماعي

او روايتي عن فلان فاروه عني او اجزت لك روايته عني او بدون الاجازة كان يناوله الكتاب مقتصرا

مقتصرا على هذا سماعي فلا يجوز له الرواية عند الاكثر وقيل بجوازها والاصح جواز الرواية مع

الاشعار بالاذن وقوى بعضهم الجواز والد المص في اصول الاخبار والمص في بعض رسائله وعبارة

المص هنا شاملة للثلاث ايضا السادس المكاتبة وهي ان يكتب مسموعه لغائب او حاضر بخطه او يامره

وهي ايضا ضربان مع الاجازة ومجردة عنها وقد اختلف في الثانية والاكثر على صحتها اذا عرفت ذلك فنقول

النحو الاول من التحمل اعني السماع عند كثير ارفع الانحاء واعلاها لان الشيخ اعرف بوجوه ضبط الحديث

ولانه خليفة النبي ص واحد الائمة ع وقد سمعوا الناس والتأسي بهم اولى ويدل على اولويته بعض الاحاديث في ذلك

الصحيحة من طرقنا ولان السامع اربط جاشا واوعى قلبا وشغل القلب وتوزيع الفكر الى القارئ اسرع

ثم ان قصد الشيخ باسماعه اسماعه فقط او مع غيره فلا خلاف لاحد في ان السامع يجوز ان يقول

حدثني او اخبرني او انبأني او سمعته يقول وان لم يقصد اسماعه قال حدث واخبر ولا يضيفه الى نفسه فانه

مشعر بالقصد ولا قصد ويجوز ان يقول سمعته لكن لا على وجه الرواية والتحديث والسند لان الواسطة غير واضح

واما القراءة على الشيخ مع سماعه وعدم انكاره وليس هناك امر يوجب السكوت من اكراه او غفلة او غيرهما

فهي صحيحة معتبرة اتفاقا عند المحدثين وان خالف فيها بعض الظاهرية فمنع منها ولا اعتبار بشذوذه

لانه

لانه يفهم منه عرفا تقريره وانه تصديق وانه في سكوته ايهام الصحة وذلك بعيد من العدل عند عدم الصحة
لكنهم اختلفوا في انها مساوية للسماع من لفظه في المرتبة او دونه فالاشهر الثاني وقيل بالاول واليه ذهب علماء
الحجاز والكوفة لتحقق القراءة في الحالين مع سماع الاخر وقيام سماع الشيخ مقام قراءته في مراعات الضبط
وقد ورد به حديث عن ابن عباس ان النبي ص قال قراءتك على العالم وقراءة العالم عليك سواء وقد نقل
عن بعضهم ان هذا القسم اعلا من الاول ولا دليل معتبر عليه يستند اليه والعبارة عن هذه الطريقة قرأت
على فلان او حدثنا قراءة عليه واخبرنا كذلك واما حدثنا واخبرنا مطلقا من غير ذكر القراءة فالمشهور المنع لان
الشيخ لم يحدث ولم يخبر وان اقر وقيل بجوازه لان تقريره به قائم مقام التحديث والاخبار واما قراءة الغير
على الشيخ مع سماعه فهي كقراءته بنفسه في الخلاف والتعبير ويعني قول المص ومع تاليه او اولها ان السماع مع القراءة
على الشيخ بنفسه او قراءة غيره بحضوره اقوى اقسام التحمل لانه لا خلاف في صحتها فكانت اقوى الاقسام واما
البواقي فهي ادنى الاقسام لوقوع الخلاف فيها فظهر ان انحاء التحمل مترتبة في القوة فالاول اقوى ثم الثاني
ثم الثالث الى السادس وقد بينا ذلك وقد يتوهم فيه تكرار فان قوله اولها اولها الخ صريح في الترتيب ويمكن
دفع التكرار بادنى نظر فتامل قال مد ظله وقد يزاد سابع وهو الوجادة اقول قد يزاد على الانحاء
الستة المتقدمة قسم سابع وهو الوجادة بكسر الواو مصدر وجد يجد مولد غير مسموع من الموثوق بعربيتهم
هي عبارة عن ان يجد الانسان احاديث بخط راويها او في كتاب المروي له معاصرا كان او لا من غير اتصال
على احد الانحاء المتقدمة ثم ان الرواية على هذا الوجه مما اجمع الفريقان على منعها واما العمل بها على هذا النحو
ففيه قولان وايراد المص ذلك بلفظة قد يشعر بذلك وهنا قسم اخر لم يذكره المص وهو الاعلام بان يعلم الشيخ ان هذا
الكتاب روايته او سماعه مقتصرا عليه من دون اجازة في روايته ويقرب من المناولة المجردة والكلام فيه
كالكلام فيها فتبصر قال مد ظله ولا عمل بالمراسيل الخ اقول المرسل من الحديث هو ما رواه عن المعصوم من
لم يدركه بغير واسطة او بواسطة نسيها كما اذا صرح بذلك او تركها عمدا او سهوا او ابهمها كعن بعض اصحابنا
او واحد هذا هو المعنى العام له وقد يخص بعدم ذكر الواسطة وقد اختلف في العمل به فقيل يعمل به مطلقا وهو مذهب
اكثر العامة وقيل لا مطلقا وهو مذهب بعض اصحابنا وبعض العامة وقيل انما يعمل به اذا تقوى بنحو كتاب

الاتصال

او سند متواترة او دليل عقلي او قبول بين الاصحاب او انضم اليه ما يؤكده كان روى بطريق اخر مسندا وان لم يكن صحيحا فيكون كالشاهد له اذ لو كان صحيحا لكان العمل به لا بالمرسل واختار المص هنا تبعا لبعض الاصحاب انه لا يعمل به الا اذا ظن ان مرسله يتحرز عن الارسال عمن هو مجروح ولا يرسل الا عن ثقة كابن ابي عمير وصفوان بن يحيى والبزنطي فانه قد علم من حال هؤلاء الامجاد انهم لا يرسلون الا عن ثقة ومن هذا القبيل سعيد بن المسيب عند الشافعي فانه يقبل مراسيله وانما لم يقبل المرسل مط لان شرط قبول الرواية عدالة الراوي المتوسط بيننا وبين المعصوم ع وهي غير معلومة مع الارسال كما لا يخفى بخلاف ما اذا كان هناك ظن بانه لا يرسل الا عن الثقة فانه يكون كالمصرح بذكر الراوي فكان كالمسند في وجوب القبول للعلم بكون الواسطة ثقة ولا يقدح رواية احيانا عن غير الثقة لان المنقول انه لا يرسل الا عن ثقة لا انه لا يروي الا عن ثقة وليس الحكم بالاول مستلزما للثاني اقول هذا الكلام لا يخ من ضعف وفي تحققه نظر فان الظن بعدم الارسال الا عن الثقة ان كان مستنده استقراء احاديثه ووجدان المرسل عنه ثقة فهذا في الحقيقة مسند والعمل ح انما هو بالمسند لا بالمرسل وان كان مستنده حسن الظن به بانه لا يرسل الا عن الثقة فهو غير كاف شرعا في العمل به وان قيل هناك اجماع على قبول رواية المرسل قلنا لا نسلم الاجماع وتفصيل المقام ان علماء الرجال قالوا في ترجمة ابن ابي عمير انه حبس اربع سنين وان اخته دفنت كتبه حتى هلكت وتلفت فحدث من حفظه ومما كان سلف له في ايدي الناس قال النجاشي فلهذا اصحابنا يسكنون الى مراسيله ولا يخفى ان ذلك لا يصلح علة للسكون الى الرواية وكيف وهو انما يروي عن رجاله وفيهم من هو ضعيف قد طعن الاصحاب فيه ومع الارسال يحتمل ان يكون هو ذلك ومن يظهر لنا لا زم من المتقدمين قال المحقق في المعتبر في بحث سنن الطهارة ولو قيل ان مراسيل ابن ابي عمير يعمل بها الاصحاب منعنا هذه الدعوى ذلك لان في رجاله من طعن الاصحاب فيه فاذا ارسل احتمل ان يكون الراوي احدهم انتهى وهو ظ في عدم حصول الاجماع على ذلك ولو قيل ان معلومية ذلك من قوله لقلنا انه لم يصرح بانه لا يرسل الا عن ثقة على انه لو صرح هو بنفسه بانه لا يرسل الا عن ثقة لامكن التوقف من حيث انه يجوز ان يكون ثقة عنده ولو اظهره لنا لكان على خلاف ذلك واصالة عدم الجرح مع ظهور تزكيته غير كاف في هذا المقام اذ لا بد من التفحص عن حال الرواة على وجه

يظهر به

يظهر به احد الامور الثلثة من الجرح او التعديل او تعارضهما بحيث يمكن وبالجملة الذى يقتضيه النظر الصحيح عدم
الفرق بين المراسيل مطلقا فى عدم القبول لعموم الدليل وان ما ذكروه فى ابن ابى عمير مجازفة لا يعلم مستندها
قال مدظله المطلب الثالث فى الاجماع قيل هو ابى اقول وقع من الكتاب والسنة وسرح فلا بد ان يبحث
عن الاجماع والاجماع فى اللغة يقال على العزم ومنه قوله تعالى واجمعوا امركم وقوله عم لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل
ويقال على الاتفاق ومنه قولهم اجمع القوم على كذا وحقيقته اصبح صار ذا جمع كالبن والتمر وفى الاصطلاح
قد اختلف فى تحديده فقيل انه اجماع المجتهدين من هذه الامة فى عصر على امر فقولنا من هذه الامة ليس قيدا
احترازيا عندنا معاشر الامامية بل لو اسقطناه من التعريف لم يكن مضرا بنا بناء على ما نعتقده من ان زمان
التكليف مطلقا لا يجوز خلوه عن المعصوم لانه لطف وهو واجب عليه تعالى فالاجماع فى كل عصر سواء اكان من امة
نبينا ام او امة غيره من الانبياء السالفين لا يكون خطأ وقد نبه الاستاد المص على ذلك فى بعض الحواشى
واما مخالفونا فقد اخرجوا به اجماع المجتهدين من الشرايع السالفة لتجويزهم الخطاء عليهم وجعل العصمة عن الا اجماع
على خطأ مخصوصا بامة نبينا ص وقولنا فى عصر حال من المجتهدين اى اتفاق المجتهدين الكائنين فى عصر
قلوا او كثروا وترك كما فعله صاحب المنهاج مخل بالتعريف للزوم عدم انعقاد الاجماع ح الا ان يكون حذفه
لظهوره والمراد بقوله على امر ما يعم الامر الشرعى وغيره حتى يجب اتباع اراء المجتهدين فى امر الحروب
ونحوه ويرد عليه ان تاولت اتباع الاجماع على مثله ان امر كان شرعيا والا فلا معنى لوجوب اتباعه وزاد
بعضهم تقييد الامر بالشرعى وبعضهم مثله الا بالمهمى لدينى الاجتهادى بحيث يحصل به ما لم يكن قبل فيخرج عنه
الدينى والدينى القطعى من العقل والحس وكذا الظنى من الحسى الماضوى الذى يصير باتفاقهم على الاخبار به اغلب
على الظن بحيث يبلغ حد الظن الاطمينة كخبر الواحد الذى يصير مشهورا اذ لا دخل للاجتهاد فيه هذا والتعريف المذكور
لمن لم يشترط فى حصول الاجماع انقراض عصر المجمعين فاما من شرطه ذلك فزاد على التعريف فيما اخر هو الى انقراض عصر المجمعين
ليخرج عنه اتفاقهم اذا رجع بعضهم وكذا ينبغى تعريف الاجماع على مذهبنا معاشر الامامية القائلين بان المعصوم لا يقول
بالحكم عن اجتهاد كما سنبينه بالدليل القاطع تبديل المجتهدين فى التعريف السابق بقول بهاء الدين لئلا يخرج التعريف
الى انه اجتماع ذوى بهاء الدين فى عصر على امر فان قلت التعبير بالا نسب قد يعطى كون التعريف الاول صادقا اسبقا

على مذهبنا ايضا ولعلك لما ذكرت قلت اجماع المجتهدين في بادي النظر لازم لكن بعد التفحص والاستقصاء
يظهر للمتتبع دخول المعصوم في جملتهم فانا انما نعلم ان قول المعصوم داخل بسبب اجتماع المجتهدين
الكاشف عن دخول قوله فكل من التوجيهين على مذهبنا صحيح ولكن الثاني انسب كذا في الحاشية
في الوسط وحجيته عندنا الاول فقد ثبت عندنا معاشر الامامية بالادلة العقلية القاطعة ان
زمان التكليف لا يخلو من امام معصوم من الخطا حافظا للشرع يجب الرجوع الى قوله في الاحكام الشرعية
وح فمتى اجتمعت الامة على قول كان قوله داخلا في جملة اقوالها فانه سيدها ورئيسها وكان ذلك
الاجماع حجة لاشتماله على قول المعصوم الذي لو انفرد كان هو الحجة فعلى هذا حجية الاجماع عندنا للكشف
عن الحجة التي هي قول المعصوم لا انه حجة في نفسه من حيث هو ومن هنا يظهر ان المراد في حجية الاجماع على العلم بد
خول المعصوم في جملة القائلين من غير حاجة الى اتفاق جميع المجتهدين او اكثرهم لا سيما اذا كان اصلهم و
نسبهم معروفا قال المحقق في المعتبر واما الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام قول المعصوم ع فلو خلا المائة من فقهائنا
عن قوله ع لما كان حجة ولو كان في اثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله ع فلا تغتر
اذا بمن يتحكم فيدعي الاجماع باتفاق الخمسة والعشرة من الاصحاب مع جهالة قول الباقين الا مع العلم القطعي
بدخول الامام ع في الجملة انتهى وهو جيد فان قيل فاي فائدة في الاجماع عندنا معاشر الامامية لاعتبارهم
العلم بدخول المعصوم ع وقوله كاف في الحجية قلنا قد نتصور الفائدة حيث لا يعلم المعصوم بعينه لكن يعلم دخول
من لا يعلم اصله ونسبه في جملتهم فانا نحكم بالحجية هناك للعلم بدخوله في جملتهم واستناد قوله ع بين اقوالهم
وان كنا لا نقدر على الخصوص هذا ما نقوله معاشر الامامية واما مخالفونا العامة فحيث لم يعتبروا دخول
المعصوم في ذلك احتاجوا الى بيان حجيته فاستدلوا عليها بوجوه الاول اجماع السلف المتقدم من العلماء
على ان مخالف الاجماع مخطئ قطعا والعادة تقضي بان اجماع مثل هذا العدد الكثير من العلماء لا يكون على
ذلك من غير ثبوت قاطع يقتضي حقيته وتخطئة مخالفه مما يمتنع عادة واذا كان كذلك كان الاجماع حجة
لا يقال هذا اثبات حجية الاجماع بالاجماع وهو دور لانا نقول المراد ان اجتماع العلماء السابقين على مثل ذلك
يمتنع عادة ان يكون لا عن نص دال عليه فالذي يثبت به حجية الاجماع هو ذلك النص الذي دل عليه ذلك

الاصحاب

الاجماع ودلالته على وجود نص قاطع على ذلك ليس موقوفا على حجية الاجماع بقي شيء وهو انه لو تم ما ذكرتم من كون اجماع
العلماء دليلا على وجود القاطع لكن ذلك في اثبات الحكم فاي حاجة الى توسيط حجية الاجماع ويمكن ان يجاب بان الحاجة الى
ذلك كون الاجماع كاشفا عن وجود نص وان لم نعلمه بخصوصه فمتى حصل الاجماع حصل لنا العلم بوجود نص فهو مظنة لحصوله
وكاشف عن ثبوته بحيث اغنانا عن تحصيل معرفته على الخصوص الثاني قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى
ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وجه الدلالة انه تعالى جمع بين مشاقة الرسول اي مخالفته
المحرمة قطعا وبين اتباع غير سبيل المؤمنين في ترتب الوعيد بقوله نوله ما تولى ونصله الاية فيكون اتباع غير سبيل المؤمنين
محرما والا لما جمع بينهما وبين المشاقة المحرمة قطعا في ترتب الوعيد لامتناع ترتبه على المباح وليس متابعة غير سبيلهم الا
مخالفة قولهم او فتواهم في حكم فيكون اتباع سبيلهم اي قولهم او فتواهم واجبا اذ لا خروج عن القسمين فاذا حرم احدهما وهو
اتباع غير سبيلهم وجب الاخر وهو اتباع سبيلهم لان سبيلهم وغيره نقيضان فاذا تركا يلزم ارتفاع النقيضين فان
قيل يجوز ان يكون المجموع بما هو مجموع مرتبا عليه الوعيد قلنا المشاقة وحدها كافية مستقلة في ترتب الوعيد
فلا حاجة الى ضم مخالفة سبيل المؤمنين وفيه نظر فان المشاقة وان كانت مستقلة في ترتب الوعيد الا انه يجوز ان يكون المراد
اتباع غير سبيل المؤمنين ليس مرتبا عليه الوعيد مطلقا بل بانضمامه الى مشاقة الرسول دون العكس حتى يقولوا انها مستقلة في
ترتب الوعيد من غير ضم فلا يتم الاستدلال فان دفع ذلك بان الاصل كون كل منهما مستقلا في ترتب الوعيد منعنا كون
الاصل ذلك وهل هو الا مثل قولك من دخل الدار وجلس فله درهم فان القياس يقتضي ان لا يستقل شيء منهما في ترتب الجزاء عليه
الا ان هناك وجها يدل على استقلال الاول بدون الثاني فيبقى عدم استقلال الثاني بدون الاول على ما كان
وايضا القيد المعتبر في المعطوف عليه اعني تبين الهدى معتبر في المعطوف ايضا فتكون المخالفة المحرمة في اتباع غير سبيل المؤمنين
انما هي بعد تبين الهدى ومن الهدى سند الاجماع فلا تكون المخالفة مطرحا كما هو مطلوبكم وايضا سبيل المؤمنين يحتمل
ان يكون المراد منه سبيلهم في متابعة الرسول او في مناصرته او في التأسي به او فيما صاروا مؤمنين وهو الايمان
ونحو ذلك من الوجوه وهل يثبت مثل هذا الاصل العظيم بمثل هذا وايضا سبيل المؤمنين هو دليل الاجماع لا اتفاقهم لانه
لما لم يحمل على ما وضع له وهو طريق المشي فليحمل على اقرب المجازات وهو الدليل لكمال المناسبة بينهما وح يجب التمسك بدليل
الاجماع لا بالاجماع نفسه وهو خلاف مطلوبكم وايضا يجوز ترك الاتباع راسا وانما يلزم من تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين

وجوب اتباع سبيلهم لو لم تكن بينهما واسطة هي الترك واسا فان قالوا الترك متابعة لغير السبيل قلنا المتابعة الاتيان بفعل
مثل فعل الغير لاجل اتيان الغير به ولا كذلك الترك الثالث قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وجه
الدلالة ان الوسط بمعنى الخير لان الوسط من كل شيء عدله وخياره كما هو في اللغة ولقوله ع خير الامور اوسطها فقد اخبر تعالى
عن هذه الامة بالعدالة والخيرية واذا اخبر تعالى عن هذه الامة بالعدالة والخيرية وجب كونها معصومة عن الخطا قولا وفعلا
صغيرة وكبيرة اذ من عدله الله تعالى يكون معصوما البتة فلو قدموا على شيء من المحظورات لما اتصفوا بالخيرية والعدالة وذلك
مناف لتعديله تعالى لهم واذا لم يقدموا على شيء من المحظورات وكانوا معصومين عن الخطا وجب ان يكون قولهم حجة فان قيل على هذا
يلزم ان لا يكون في هذه الامة خطا ولا عصيان والامر بخلافه قلنا هذا عندنا حق لانه يكون الامام كذلك لانهم من حيث
انهم امة مجمعون على هذا الامر لا خطا فيهم ولا عصيان وفيه نظر فانه تعالى حكم بكونهم عدولا ليكونوا شهداء على الناس
ومعلوم ان هذه الشهادة انما تكون في الاخرة فلا يجب عدالتهم الا فيها لانها انما تعتبر حال الاداء لا حال التحمل فلا يجب
عصمتهم في الدنيا حتى يكون اتفاقهم حجة سلمنا ان المراد العدالة مطلقا لكن لم قلتم انها تدل على ان قولهم مطلقا حجة وانما تدل
على ان شهادتهم مقبولة وحكمهم عن الاجتهاد ليس شهادة وايضا الاتصاف بالعدالة يكفي فيه الاجتناب عن الكبائر واما الصغيرة
فيجوز وقوعها مع تحقق العدالة ومع هذا فيحتمل ان يكون ما اجمعوا عليه صغيرة وهو خطا قطعا ومع هذا لا يقدح في خيريتهم وعدالتهم
فان قلت المجمعون مصرون على ما اجمعوا عليه فلو كان خطا لكان اصرارهم على الخطا المنافي للعدالة قلنا قد لا يطلعون على كونه خطا
كما اذا اجمعوا على الحكم من اجتهاد فانكم تجوزون ذلك ومثله مما يقع فيه الخطا وليس بمضر في العدالة انما المضر الاصرار مع الاطلاع عليه
الرابع ما تواتر معنى من قوله ص لا تجتمع امتي على الضلالة لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى تقوم الساعة حتى يجيء الرجال ونحو
الدجال
ذلك من الاخبار التي لم تزل ظاهرة بين الصحابة والتابعين الى زماننا هذا من غير ان يدفعها احد من اهل النقل من سلف الامة
او خلفها ولم تزل الامة تحتج بها في اصول الدين وفروعه وهي وان لم يكن شيء من احادها متواترا الا ان التواتر حاصل من المجموع
لانا نجد انفسنا مضطرين الى العلم بمضمونها كما نحن مضطرون الى العلم بشجاعة علي ع وسخاوة حاتم ونحو ذلك فيكون اجماعهم حجة
وسيجيء في اخر البحث ما يدل على ان هذه الاحاديث تدل على ان زمان التكليف لا يخلو من معصوم عن الخطا في جميع احكامه لا على ما زعموا
نعم قد قال المصنف وليس السكوتي حجة الخ اقول اذا قال بعض مجتهدي العصر بقول وشاع بين الباقين من غير انكار له وانكار
هو تقرير المذاهب فليس بحجة اجماعا وان كان في اثناء الخلاف فالمشهور بين اصحابنا انه ليس باجماع وبه قال بعض مخالفينا

لان الاجماع

لان الاجماع هو الوفاق لا عدم علم الخلاف وهل هو حجة الاصح العدم لان السكوت محتمل لكون الساكت من مذهبه التصويب

اى كل مجتهد مصيب فالساكت ساكت عن النكير فقد يكون لكونه صوابا من القائل وان لم يكن صوابا عنده وايضا يحتمل

ان يكون السكوت للتوقف في ذلك لتعارض الادلة وايضا يحتمل ان يكون للتمهل بان لا يكون الساكت قد اجتهد في تلك

المسئلة فيتمهل الان لينظر فيها او ان يكون قد اجتهد فيها مرة ويتمهل لتجديد النظر مرة اخرى لينظر هل يخالف اجتهادا

اولا فينكر عليه اولا وايضا يحتمل ان يكون عدم الانكار لخوف فتنة تخشى من انكاره عليه ويكون عدم الانكار لظن ان

غيره ينكر عليه فاكتفى به الى غير ذلك من الاحتمالات وقد اجيب بان ذلك خلاف الظاهر لما علم من عادتهم ترك السكوت

في موضع الانكار كما في المعاد لعمر حين امر بجلد الحامل ما جعل لك على ما بطنها سبيلا ونحو ذلك وفيه نظر فانا لا نسلم

كون ذلك عادة لهم كما يظهر لمن تتبع احوالهم سلمنا عدم سكوتهم في محل النزاع لانكار لا يلزم منه رضاهم بذلك القول لكن مع

لجواز ان يكون السكوت لغير الرضا من الوجوه كما بينا ودعوى كونه ايضا خلاف الظاهر مسموعة واعلم ان الشهيد في

الذكرى استظهر حجية ذلك مع عدم متمسك ظاهر من حجة نقلية او عقلية نظرا الى ان عدالتهم تمنع من الاقتحام على

الافتاء بغير علم لهم ولا يلزم من عدم الظن بالدليل عدم الدليل وانت خبير بما في هذا الكلام من الضعف فان

العدالة انما تمنع من تعمد الافتاء بغير ما يظن كونه دليلا وليس الخطاء بما فوى على الظنون قال ... وخرق المركب يحاموا ...

باطل الخ اذا اختلف اهل العصر على قولين مثلا وذهب بعضهم الى ... واستقر خلافهم فهل يجوز لمن بعدهم

احداث قول ثالث ام لا وتفصيل الكلام ان كل مسئلة اشتملت على موضوع كلي فالحكم فيها اما بالايجاب الكلي والسلب

الكلي او الايجاب في البعض والسلب في الباقي فاذا اختلف اهل العصر على قولين من هذه الاحتمالات الثلثة بان قال

بعضهم بالايجاب الكلي والباقون بالسلب الكلي او بلا انقسام او قال بعضهم بالسلب الكلي والباقون بالانقسام واستقر

مذاهبهم فهل يجوز لمن بعدهم ان يحدث قولا ثالثا مثاله النية في الطهارات الثلث الوضوء والغسل والتيمم قيل تعتبر في

الكل وقيل في البعض فالقول بعدم الاعتبار راسا قول ثالث وقد اختلفوا في جوازه فاصحابنا الامامية قاطبة على عدم جواز

ذلك مطلقا اى سواء ارتفع مجمعا عليه ام لا والوجه في ذلك ظاهر فان حجية الاجماع انما هي لاشتماله على قول المعصوم كما بينا فاذا

اختلف الامة على قولين مثلا فيتعين كان قول المعصوم داخلا في احدهما قطعا فيكون الحق مع احدهما ويكون الثاني باطلا

قطعا فما ظنك بالثالث الذي هو اولى بالبطلان واما العامة فقد اختلفوا في ذلك فالاكثر منهم وافقنا في المنع من احداث

الثالث مطلقاً والاتفاق على الجواز مطلقاً ومحفوظهم على التفصيل فان رفع مجمعا عليه كان غير جائز والا فجائز ولم يذكر الاستاد
المص من اقوالهم الا القول الثالث لان القول الاول عين مذهبنا فاكتفى به عن ذكره والثاني نادر جدا كذا في الحاشية
المانعون مطلقا قالوا اتفق الامة على عدم التفصيل والقول الثالث تفصيل مخالف للاجماع فلا يجوز والجواب المنع من
اتفاقهم على عدم التفصيل فان عدم القول بشيء ليس قولا بعدمه وهل ذلك الا مثل الواقعة التي لم يحكم لا حكم معينا للسالفين
فيها ثم يحصل بعد ذلك الاجماع على قول محدث ولا يقال انه خلاف الاجماع المجوزون مطلقا قالوا اختلافهم على قولين يدل
على ان المسئلة اجتهادية يعمل فيها بما اقتضاه الاجتهاد وادى اليه فيجوز احداث الثالث به والجواب ان الاختلاف
انما يدل على جواز الاجتهاد اذا لم يكن هناك اجماع مانع فانهم اذا اختلفوا على قولين ولم يستقر خلافهم كانت المسئلة ا
جتهادية فاذا اجمعوا على الثالث لم يسوغ اجتهادا وههنا قد استقر كلامهم على قولين فلا يجوز الثالث المفصلون قالوا
اذا رفع مجمعا عليه كان بطلانه المخالفة للاجماع فلا يجوز بخلاف ما اذا لم يرفع مجمعا عليه فانه لا يخالف اجماعا فيجوز
اذ لا مانع سواه وله امثلة منها انهم اختلفوا في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فقيل عدتها ابعد الاجلين وقيل
بالوضع فقط فالاكتفاء بالاشهر قبل الوضع رفع للاجماع ومنها ما ذكره الاستاد المص من رد البكر مجانا فان الامة
في الجارية البكر اذا وطئها المشتري ثم وجد بها عيبا سابقا على قولين احدهما عدم جواز الرد والاخر جواز الرد مع
اداء الارش النقصان وهو التفاوت بين كونها بكرا وثيبا فالقول بردها مجانا يرفع ما اتفق عليه الامة حيث لم يقل
بشيء من القولين في شيء وان لم يرفع مجمعا عليه كان جائزا لانه لم يخالف اجماعا ولا مانع سواه فيجاز ومثاله فسخ النكاح
ببعض العيوب الخمسة وهي في الزوج الجب والعنة والبرص والجذام والجنون وفي الزوجة الثلثة الاخيرة مع الرتق والقرن
فان الامة فيها على قولين احدهما الفسخ في كل واحد منها والاخر عدم الفسخ بشيء منها فالقول بالفسخ في بعض دون بعض
غير رافع لما اجمعت عليه الامة بل موافق لكل من القولين في شيء هكذا قالوا ويرد عليهم ان هذا القول الثالث
رافع لما اجمعت عليه الامة فان القائلين بالايجاب الكلي يبطلون القول بالسلب الجزئي وكذا القائل بالسلب الكلي
يبطل القول بالايجاب الجزئي والقول بالسلب الجزئي والايجاب الجزئي رافع لما اتفق عليه الامة غير موافق في شيء من القولين
فان قيل عدم قول الامة بالتفصيل ليس قولا بعدمه قلنا الاجماع على الحكم اجماع على عدم جواز نقيضه فيكون القول بنقيض
ما قالوه رافعا لما اجمعوا عليه كذا ذكره في الحاشية والمثال الحق في ذلك مسئلة الابوين والزوج او الزوجة فان الامة

فيها على قولين

فيها على قولين كما ان للام ثلث الكل فيهما والاخر ثلث الباقي فالقول بثلث الكل في مسئلة وثلث الباقي في مسئلة غير
دافع لما اجمع عليه بل يوافق لكل من القولين في شئ قال تتمة موت احد الطرفين المختلفين كاشف عن خطائهم
واصابة الباقين اقول اذا اختلف اهل العصر على قولين ثم مات اصحاب احد القولين وبقي اصحاب القول الاخر كان قول الباقين
حجة لان موت اصحاب احد القولين كاشف عن ان الحق مع الباقين وانهم هم المصيبون دون الاخرين وهذا على اصولنا معاشر
الامامية ظ فانا نمنع جواز خلو الزمان عن المعصوم فيكون موت احد الطرفين كاشفا عن ان قول المعصوم ع مع الباقين فيكون
قولهم حجة يجب اتباعه والمراد من الموت ما يشمل الكفر ايض فانه لو كفر احد الطرفين كان الحكم كذلك واما مخالفونا العامة فبعضهم
وافقنا في كون قول الباقين حجة مستدلا عليه بانه قول كل الامة وبعضهم خالفنا في ذلك واستدل بان قول الباقين قول من يخالفه
فيه بعض اهل العصر فلم يحصل اتفاق الامة لان القول لا يموت بموت صاحبه ودفعه ظ قال [illegible] دخول المعصوم ع اقول [illegible]
هل يجوز تعاكس الطائفتين على القولين بان يرجع كل منهما من قوله الى قول الاخر ام لا اصحابنا الامامية قاطبة على الاول عدم
جواز ذلك واما العامة فاكثرهم على الجواز ووجه ذلك ظ على اصولنا فان المعصوم مع احدى الطائفتين وداخل فيهم
في اصحابها ويمتنع رجوع المعصوم عن قوله ع وايض قوله ص لا تجتمع امتي على الخطاء يدل على عدم جواز التعاكس بيان ذلك ان
لام الخطاء ليست للعهد الخارجي لعدم سبق شئ يصلح للمعهودية فهي اما للعهد الذهني او الاستغراق او الجنس وحملها على احد
الاولين انما يكون عند قرينة تدل عليه كما هو مبين في محله ولا قرينة فتعين ان يكون للجنس فيكون المنفي انتفاء هذا
الجنس عن الامة واذا ثبت هذا فلو تعاكس الطائفتان في القولين المتخالفين فاحدهما اما صواب او خطاء فان كان خطاء
ثبت الاجتماع على الجنس وان كان صوابا فقد عدل كل عنه الى غيره واختلف المحل فيكون اجماعا على الخطاء المنفي ولا يرد المنفي
اجتماع كل الامة على الخطاء لا بعضها لانا نقول يلزم الاجتماع على الخطاء من الكل لتحققه في كل واحد من الطائفتين واعلم انه ربما
يذكر كونه من دليل عدم جواز التعاكس يمكن ان يستدل على عدم جواز خلو الزمان عن المعصوم كما هو مذهبنا معاشر الامامية وذلك لانه اذا
لم يكن المصيب موجودا في عصر من الاعصار بل كان كل واحد من اهل ذلك العصر مخطئا في مسئلة مثلا وان كان محقا في غيرها يلزم اجتماع
الامة كلها على جنس الخطاء وهو منفي بالدليل السابق فان قيل ليس هذا اجتماعا على الخطاء فانما هو ان يجتمع الجميع على خطاء واحد وليس
فليس قلنا خطاء كل منهم في شئ موجب لاتصافه بالخطاء في الجملة فلو كان الجميع كذلك لزم اتصافه بالخطاء في الجملة وليس هذا الاجتماع
على جنس الخطاء وقد نفي بالحديث فتعين عدم جواز خلو الزمان عن المعصوم ومما يؤيد ذلك قوله ص لا تزال طائفة من امتي على الحق

حتى تقوم الساعة فانه صريح في ان الحق ثابت مع طائفة من امته غير منفك عنها وليس ذلك الا من عصم عن الخطأ في جميع عمره

لانه لو اعتراه الخطأ في بعض الاحوال لم يكن ثابتا على الحق دائما وهو ينافي منطوق الحديث فان قيل هذا الحديث لا يدل الا على وجود حق في

امته ص دائما وهو قد يكون بان يكون في بعض الاحوال مع فرقة وفي بعضها مع اخرى وهكذا فاين الدلالة على ما تقول قلت

الحديث يدل على ان طائفة من امته ص دائما على الحق واذا لم يكن معصوم في جميع احكامه لم توجد تلك الطائفة لوقوع الخطأ من كل

واحد منهم في الجملة فلا تكون طائفة على الحق واعلم ان الفخر الرازي في المحصول قد ذكر ان الاكثر على انه لا يجوز انقسام الامة الى قسمين مخطئين

احدهما في مسئلة والاخر في اخرى لان خطأهم في مسئلتين لا يخرجهم عن ان يكونوا اتفقوا على الخطأ وهو منفي عنهم ولا يخفى ان ما ذكره

جار في انقسام الامة الى اقسام عديدة يكون احدهم مخطئا في مسئلة والاخر في اخرى وهكذا كما بينا سابقا فيلزم هؤلاء القول

بعدم جواز خلو الزمان عن المعصوم كما يقوله الامامية من حيث لا يشعرون كذا بين الاستاد المحقق في الحاشية قال فصل

اجماع اهل البيت ع حجة لاية التطهير الخ اقول خالفنا العامة في اجماع اهل البيت ع وهم علي وفاطمة والحسنان ع فقالوا

ان اجماعهم ليس بحجة ونحن نتكلم في ذلك على سبيل المماشاة معهم في ان اقوالهم ع عن اجتهاد كما يزعمونه والا فلو جعلنا للعصمة

دخلا في ذلك كما نعتقده نحن لم نحتج الى الاستدلال على ذلك لنا على انه حجة اية التطهير اعني قوله تع انما يريد الله ليذهب عنكم

الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اشتملت الاية على تاكيد بتقديم لفظة انما وباللام وبالاختصاص على صيغة النداء ونزولها

في شانهم مما اجمع عليه المفسرون منا وشاع بين جمهور العامة روى ومنهم عن ابي سعيد الخدري وهو من اكابر الصحابة قال قال رسول

الله ص نزلت هذه الاية في خمسة في وفي علي وحسن وحسين وفاطمة انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وروى

احمد بن حنبل في مسنده بثمان طرق مختلفة الالفاظ متفقة المعنى انها نزلت في النبي ص وعلي وفاطمة والحسن والحسين ع وروى احمد ايضا

في مسنده عن انس بن مالك ان النبي ص كان يمر بباب فاطمة ستة اشهر اذا خرج الى الفجر ويقول الصلوة يا اهل البيت انما يريد الله

ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين مثل ذلك ورواه الثعلبي في تفسيره بسبع طرق وروى

ابو عبد الله محمد بن عمران المرزباني عن ابي الحمراء قال خدمت النبي ص نحوا من تسعة اشهر او عشرة عند كل فجر لا يخرج من بيته حتى ياخذ

بعضادتي باب علي ع فيقول السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ثم يقول الصلوة رحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت

ويطهركم تطهيرا ثم ينصرف الى مصلاه ونحو ذلك مما شاع وذاع واذا ثبت ذلك فنقول قد اخبر تع خبرا مؤكدا بانه يريد

تطهيرهم من الرجس ولا بد من وقوع ما يريده سبحانه من افعاله لامتناع تخلف مراده فقطعنا انه سبحانه مطهرهم من الرجس والرجس محتمل

معنيين

معنيين لا ثالث لهما احدهما ما يتجنب من النجاسات والاقذار والثاني ما يتجنب من الاقوال والافعال لكن الاول
غير مراد قطعا فتعين الثاني وظ ان لام الرجس ليست للعهد لعدم المعهودية فهي اما للاستغراق او للجنس واقتصر المص في الاستدلال
على الثاني لظهور ثبوت المط على الاول وقد نبه عليه في الحاشية وح نقول اذهاب جنس الرجس نفي لماهيته وحقيقته وهذا
لا يكون الا بنفي كل فرد فرد من ماهية الرجس خطاء او غيره واذا ثبت انتفاء الخطاء عنهم كان اجماعهم بل قولهم مصونا عن الخطاء
فيكون حجة فيل قول لا نم ان الخطاء الاجتهادي رجس اقول ظ ان تطهيره تع عن رجس الاقوال والافعال يشمل ذلك ولو
سلم عدم شموله فالكلام في الحجية وظ ان قول المجتهد المخطي حجة على مقلده كما يعترف به ذلك القائل فيتم المط ويسقط
الاعتراض فتامل واجاب مخالفونا العامة عن الدليل المذكور بان سياق الاية يدل على ان المراد باهل البيت هن الازواج لان
ما قبلها وما بعدها خطاب معهن حيث قال الله تع وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى انما يريد الله
الى قوله تم
الاية وهو مردود من وجوه فاولا بما ذكرنا من الروايات الصحيحة الدالة على ان المراد باهل البيت في الاية هم العترة لا
الزوجات وثانيا ان القران ليس كغيره فانه اذا كان اوله في شيء كان اخره فيه ايضا بل قد يكون صدر الاية لبيان امر
واخرها لبيان امر اخر وح فلا منع من كون صدر الاية للزوجات واخرها لغيرهن وثالثا انه لو اراد الزوجات لانث الضمير
فكان يقول منكن وعنكن ويطهركن لكنه ذكرهما فلا يكون المراد الزوجات فان قيل يجوز ان يكون ذلك بطريق التغليب على ان تكون
الزوجات ايضا داخلة فان التذكير انما يمنع من القصر عليهن ولا يمنع من ارادتهن وح لا يكون اجماع العترة فقط حجة
بل مع الانضمام وهذا مطلوبكم قلنا لا يجوز ارادة الازواج بوجه لان نفي ماهية الرجس وحقيقته على ما عرفت يكون بنفي
جميع افراده من الخطاء وغيره وهذا ليس في الزوجات اجماعا اتفاقا واما رابعا فلما روي انه لما نزلت هذه الاية اخذ رسول الله صلعم
كساء او وضعه عليه وعلى علي وفاطمة والحسن والحسين ع فقال اللهم هؤلاء اهل بيتي وخاصتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم
تطهيرا قالت ام سلمة فادخلت راسي في البيت وقلت انا معكم يا رسول الله فقال انك الى خير فان اشارته صلعم بقوله
هؤلاء اهل بيتي المفيد للحصر واخراجه صلعم لام سلمة نص على ان المراد من اهل البيت في الاية العترة ع ومع هذه الوجوه يضمحل
ابهام سياق الاية كون المراد باهل البيت النساء كما ينتحله من هو معاند للحق او مختوم على قلبه بالغشاوة وايضا روى
البخاري ومسلم عن عائشة قالت خرج رسول الله صلعم ذات غداة وعليه مرط مرحل من شعر اسود فجاء الحسن ع فادخله
ثم جاء الحسين ع فادخله ثم جاءت فاطمة ع فادخلها ثم جاء علي ع فادخله ثم قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت

ويطهركم تطهيرا وروى احمد بن حنبل عن ام سلمة ان النبي ص كان في بيتها فاتته فاطمة ع ببرمة فيها حريرة فقال ص
ادعي لي زوجك وابنيك فجاء علي وحسن وحسين فجلسوا ياكلون من تلك الحريرة فانزل الله تعالى هذه الاية انما يريد
الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فاخذ رسول الله ص فضل الكساء فكساهم به ثم اخرج يده فالوى بها
الى السماء وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي وخاصتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا قالت ام سلمة فادخلت راسي البيت
وقلت انا معكم يا رسول الله فقال انك الى خير انك الى خير والمرط بكسر الميم والراء الساكنة واخره طاء مهملة كساء من
صوف او خز والمرحل بالراء والحاء المهملة المشددة المهملتين على صيغة المفعول ثوب فيه نقش والبرمة بضم الباء الموحدة
واسكان الراء قدر من الحجر والحريرة بالحاء المهملة والياء المثناة من تحت بين الرائين المهملتين واخره هاء طعام يطبخ من
اللبن والدسم والكل ظ بقي شيء وهو ان قول الاستاذ المص مد ظله سابقا واشار ص بقوله اللهم هؤلاء الخ ظ في انه
عين الرواية الثانية عن احمد بن حنبل والظاهر انهما واحد كما يظهر لمن تتبع قال مد ظله ومما ينادي بحجية اجماعهم ع في اقوال
الخبر الاول من هذين الخبرين دليل على حجية اجماعهم ع وتصريح انه ص قرن العترة بكتاب الله تعالى وشركهما في ان المتمسك بهما لا يضل
ابدا وهو دليل على ان المتمسك بهما مصيب للحق غير مخطي فيكون قولهم حجة فان قيل الواو تدل على ان المتمسك بهما اه فلم
قلتم ان قول العترة وحده حجة قلنا لو كان الامر كما زعمت للزم ان يكون الكتاب وحده حجة وهو باطل اتفاقا فان قيل هذا معارض
بقوله ص اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وبما ثبت من قول النبي ص في حق عائشة خذوا شطر دينكم من الحميراء فانهما
يدلان على وجوب الاخذ بقول كل صحابي وبقول عائشة وان خالف قول العترة ولو كان حجة لما كان كذلك اجيب بعدم تسليم
مساواة هذين الخبرين للخبر المتقدم في الطرق فان الاول قد صار مستفيضا فان احمد بن حنبل رواه في مسنده
بطريقين بل بثلث طرق ورواه ابن مسلم في صحيحه بثلث طرق ورواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين بطريقين ورواه ايضا بطريق في
الجمع بين الصحاح الستة ورواه الثعلبي في تفسيره ونحو ذلك مما نقله يفيد تطويل الكلام يرد عليكم بان اقتران العترة
بكتاب الله في التمسك يدل على مساواتهما في الحجية فيدل الحديثان المتقدمان على وجوب الاقتداء اذا لم يكن معارضا لقول
العترة لا مطلقا كما انه يجب الاقتداء بهم اذا لم يعارض قولهم كتاب الله تعالى فاين المعارضة ثم ان قوله ص حتى يردا علي الحوض
الياء فيه مشددة ضمير المتكلم والحوض منصوب على المفعولية ليردا واما الخبر الثاني من الخبرين فصريح في ان
اهل البيت في الاية ما عدا نساءه ص فان قول زيد نساؤه اهل بيته ولكن اهل بيته من حرم الصدقة معناه
ان نساءه

انّ نساءه من اهل بيته لغة اما اهل البيت المراد من الآية فهو من حرم الصدقة اي من حرّمها الله عليهم وهذا

انهم غير نساءه ص وممّا يؤيد ذلك ايضا انهم مهبط الوحي الالهي الى مما يؤيد تخصيصه قولهم

انهم مهبط الوحي الالهي لانهم مع النبي ص في جميع الاوقات والاحوال فهم باب مدينة علم النبي ص اعني امير المؤمنين ع

لقوله ص انا مدينة العلم وعلي بابها وقد روى في الجمع بين الصحيحين قوله ص انت مني بمنزلة هرون من موسى ع

الا انه لا نبي بعدي ولا شك ان قوله ص حجة فكذا قول من ساواه في المنزلة وروى ابن مردويه وهو الثقة عندهم

باسناده الى حذيفة بن اليمان قال قال رسول الله ص علي خير البشر من ابى فقد كفر وروى احمد بن حنبل في مسنده عن

جابر بن عبد الله قال قال رسول الله ص ذات يوم بعرفات وعلي تجاهه ادن مني يا علي خلقت انا وانت من شجرة فانا

اصلها وانت فرعها والحسن والحسين اغصانها فمن تعلق بغصن منها ادخله الله الجنة وروى صاحب الجمع بين الصحاح

الست ان قوله تعالى كمن امن بالله واليوم الآخر وجاهد في سبيل الله الى قوله ان الله عنده اجر عظيم نزلت في حق

علي ع لما افتخر طلحة بن شيبة والعباس فقال طلحة انا اولى بالبيت لان المفتاح بيدي وقال العباس انا اولى

انا صاحب السقاية والقائم عليها فقال علي ع انا اول الناس ايمانا واكثرهم جهادا فانزل الله تعالى هذه الآية

لبيان افضليته ع وفي مسند ابن حنبل قال قال رسول الله ص اني دافع الراية غدا الى رجل يحبه الله ورسوله ويحب

الله ورسوله لا يرجع حتى يفتح الله له وانما يصح محبة الله تعالى له مع انتفاء المعصية منه وفيه ع قال رسول الله ص

الصديقون ثلثة حبيب بن موسى النجار وهو مؤمن آل فرعون وعلي بن ابي طالب وهو افضلهم فكيف يكون

ولا يحتج بقوله ان هذا لشيء عجاب وروى الثعلبي في تفسير قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد عن ابن عباس

قال لما نزلت هذه الآية ضرب رسول الله ص يده على صدره وقال انا المنذر واومأ بيده الى صدر علي ع فقال

وانت الهادي يا علي بك يهتدي المهتدون فكيف يكون الهادي ولا يكون قوله حجة وروى الزمخشري باسناده

الى رسول الله ص قال قال النبي ص فاطمة مهجة قلبي وابناها ثمرة فؤادي وبعلها نور بصري والائمة من ولدها

السماء ص ل — امناء ربي وحبله ممدود بينه وبين خلقه من اعتصم بهم نجا ومن تخلف عنهم هلك وفي مسند احمد بن حنبل

قال قال رسول الله ص النجوم امان لاهل السموات فاذا ذهبت ذهبوا واهل بيتي امان لاهل الارض فاذا

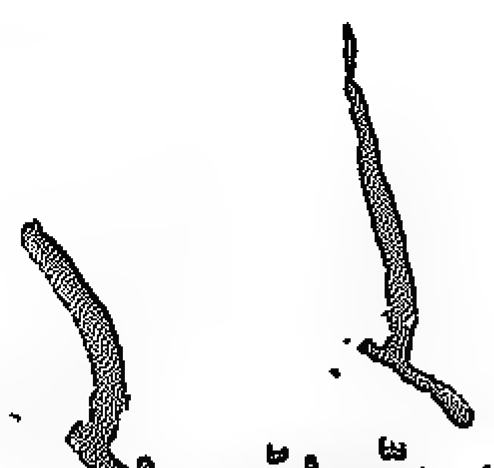
ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض وقوله ص في خبر الطائر اللهم آتني باحب الناس اليك يأكل معي فجاء علي ع

ومع ... فكيف ينكر كون قولهم ع حجة وروى الجمهور في الصحيحين واحمد بن حنبل في مسنده والثعلبي في تفسيره
عن ابن عباس قال لما نزل قوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى قالوا يا رسول الله من قرابتك الذين
وجب علينا مودتهم قال علي وفاطمة وابناهما ع ووجوب المودة يستلزم وجوب الطاعة وروى الجمهور عن ابن
مسعود قال قال رسول الله ص انتهت الدعوة الي والى علي ع لم يسجد احدنا لصنم قط فاتخذني نبيا واتخذ عليا ع وصيا
وروى الجمهور عن مجاهد قال في قوله تعالى والذي جاء بالصدق وصدق به نزل في علي ابن ابي طالب ع وروى الجمهور
في قوله تعالى وكونوا مع الصادقين نزل في علي ابن ابي طالب ع وروى الجمهور عن رسول الله ص انه قال لو يعلم الناس
متى سمي امير المؤمنين ع ما انكروا فضله سمي امير المؤمنين وادم بين الروح والجسد قال الله عز وجل واذ
اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالت الملائكة بلى فقال تبارك وتعالى
انا ربكم ومحمد نبيكم امير كم وروى سفيان الثوري عن السدي عن الحارث عن ابن عباس في قوله تعالى فاسئلوا اهل
الذكر قال هم محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين ع هم اهل الذكر والعلم والعقل والبيان وهم اهل بيت النبوة ومعدن
الرسالة ومختلف الملائكة والله ما سمي المؤمن مؤمنا الا كرامة لامير المؤمنين ثم انهم ع اخص الخلق بالنبي ص
واقربهم اليه وافضلهم لديه كما دل عليه اية المباهلة اعني قوله تعالى قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم
وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين قال المفسرون من العامة ورواه مسلم في صحيحه بطريقين
والثعلبي في تفسيره ان المراد بالابناء الحسن والحسين والنساء فاطمة والانفس علي ع ومع هذا القدر من المنزلة
العظمى والرتبة القصوى لهم بالنسبة الى النبي ص ومع ملازمتهم له ص وكون افعاله واقواله ص عين حقيقتهم
يكون ابعد عن الخطأ من غيرهم واحق بانتفاء ايا دهم ... اذا ثبت حجية اجماع العترة وانهم لا يقع منهم
الخطأ بوجه ثبت ان الائمة الباقين ع كذلك اذ الفصل قول ثالث خارق لما اجتمعت عليه الامة فيكون باطلا او نقول
ثبت منهم ع النص على عصمة من بعدهم ونص كل سابق على لاحق وذلك مما علم ثبوته تواترا ... فصل الاجماع
المنقول بخبر الواحد حجة الخ اقول اختلف اصحابنا في حجية الاجماع المنقول بخبر العدل الواحد فالمشهور بين الموجبين
للعمل بخبر الواحد انه حجة وعليه اكثر العامة وخالف فيه بعضهم كالغزالي وبعض الحنفية لنا على حجيته اشتراك الدليل
الدال على وجوب العمل بخبر الواحد بينه وبين الاجماع المنقول به فكما يجب العمل بخبر الواحد يجب العمل بالاجماع المنقول به

واستدل

واستدل الحاجبي على الحجية بدليلين الاول ان دلالة الاجماع قطعية ودلالة الخبر ظنية واذا وجب العمل ع
نقل الخبر الظني فوجوبه بنقل القطعي اولى وفيه نظر فانا لا نم ان دلالة هذا الاجماع قطعية انما قوله م
نحن نحكم بالظاهر اي بما يفيد الظن ولا شك ان الاجماع المنقول بخبر الواحد مفيد للظن فيكون حجة وفيه
انه معارض بان اطلاع الناقل على اجماع جميع المجتهدين من العصر وعلى اتفاق ارائهم في تلك المسئلة بعيد جدا
لانه يجوز ان يكون كثير من مجتهدي ذلك العصر لم يطلع هذا الناقل على قوله اما لكون ذلك المجتهد اخذا زاوية
الانفراد والعزلة عن الناس او لكونه محبوسا سلمنا اطلاعه لكن نقول يبعد اطلاعه على بقاء قولهم في تلك
المسئلة من غير تغيير ورجوع عن ارائهم فان قيل انقراض عصر المجمعين غير شرط فلا حاجة الى اطلاعه على
بقاء القول المجمع عليه قلنا معنى ذلك ان يحصل له علم بثبوت اتفاقهم في وقت واحد على المسئلة المخصوصة
بجواز ان يكون احدهم رجع عن قوله بعد مفارقة الناقل له فان قيل عدالة الناقل تمنع من الاقدام على نقل
الاجماع من دون تحققه قلنا مع ذلك يستبعد العقل الاطلاع على ذلك فيضعف الظن الحاصل من خبره والحق
ان الاطلاع على الاجماع في زماننا هذا ممتنع عادة وان من جهة النقل اذ لا يستلزم العلم بقول الامام ع
كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا
مما يقطع بعدمه فعلى هذا كل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا ولم يكن
مستندا الى النقل متواترا او احادا حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد ان يراد به الشهرة كما قاله
الشهيد اما الزمان السابق المقارب لعصر الائمة ع الذي يمكن حصول العلم باقوالهم فيمكن حصول العلم به
بتتبع الاحوال والى مثل هذا نظر بعض علماء العامة فقال الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع
الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين فيمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل ووافقه العلامة بانا
نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار
عليه ولا يذهب عليك ان حاصل الكلام السابق ان الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل ممتنع عادة وكلام
العلامة صريح في ان الاطلاع عليه من جهة النقل ممكن بل واقع ولا تنافي بين الكلامين فتامل استدل النافي
الحجية بان ما ذكره من الدليل ظني وهذا اصل فاثباته به اثبات للاصل بالظن وهو خطأ فان القطع في الاصول

شرا فالجواب المنع من اشتراط القطع في الاصول بل الظن كاف فيها وكيف لا واعظم الاصول السنة وليس ثبوتها
الا بالظواهر وفيه نظر وسيجيء لهذا تتمة انشاء الله واعلم ان تقسيم الاجماع الى القطعي ١٩١ والظني كما فعله بعضهم جاعلا
القطعي ثابتا بالتواتر والظني ثابتا بالاحاد ولا يخفى ما فيه واما الاسناد المنصوص عليه كلام ذكره في الحاشية
ومحصوله ان ما ثبت بالتواتر يجب ان يكون محسوسا كما بيناه في شرائط التواتر والاجماع هو تطابق
اراء مجتهدي العصر الامة على حكم وهذا المعنى ليس محسوسا لاحد انما المحسوس قول كل واحد منهم بما
نعتقد به الا ... وهو غير الاجماع لاحتمال ان يكون قول بعضهم هذا تقية او كذبا لعدم اشتراط العدالة في المجتهد
عندهم او نحو ذلك فتامل و ... وقد يتجوز في تسمية المشهور اجماعا الخ ... بعدما عرفت من
الاجماع واعتبار حصول قول المعصوم فيه يظهر ان القول المشهور بين الاصحاب لا يكون اجماعا لعدم صدق تعريفه
عليه لكن الاصحاب قد يتساهلون في دعوى الاجماع عند احتجاجهم به على المسائل الفقهية فيطلقونه على المشهور تجوزا
في الاطلاق بل ربما الحقه بعضهم بالمجمع عليه واستقربه الشهيد ره في الذكرى انكان مراده انه ملحوق في الحجية وكونه الحجية ل
اجماعا محتجا عليه بقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارها في الرواية بان يكثر تدوينها في كتب الحديث او الفتوى
ولم يتعرض المصنف في الكتاب لشيء من نفي ذلك واثباته والذي يقتضيه النظر الصحيح على ما قاله بعض علمائنا ان الشهرة
انما يحصل بها قوة الظن اذا كانت قبل زمن الشيخ لحصول الظن بوصول الحكم الى الائمة ع فان هناك اكثر ما كانت الاخبار
المروية عنهم ع بيننا ولا احاديثهم ووجود اصولها اما الحاصلة بعد الشيخ ره فلا اعتبار لها لان اكثر الفقهاء الذين
نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاما
مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فظنوا انها مشهورة بين العلماء ولم يدروا ان مرجعها الشيخ ره وانها انما حصلت بمتابعتهم له
والله اعلم بحقيقة الحال ... في الاستصحاب وهو اثبات الحكم في الزمن الثاني تعويلا على ثبوته في الاول ... فرغ
من الكتاب والسنة والاجماع وشرع في البحث عن دليل العقل ومن جملته الاستصحاب ولا كلام في استصحاب النفي وهو
المعبر عنه بالبراءة الاصلية وحاصله استصحاب براءة الذمة عن الواجب الى سقوط الحرج عن الخلق في الحركات والسكنات
الى ان يرد لها الدليل الناقل عن النفي الاصلي الى ذلك الحكم فيتبع حسب دلالة الدليل عليه انما الكلام في استصحاب الحال وحجيته
ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت آخر ولم يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه ثانيا على ما كان عليه اولا ام لا
بثبوت الحكم



ثبوت الحكم في الوقت الثاني الى دلالة فذهب اكثر اصحابنا على الاول وهو مختار اكثر العامة وربما اورد المالكية ونصوه
ان المتيمم اذا دخل في الصلاة ثم رأى الماء في اثنائها فانه يستمر على فعلها استصحابا للحال الاول اعني قبل رؤية الماء
يجب عليه المضي عليها اتفاقا فيجب ان يكون الحكم على ما كان عليه اولا وذهب السيد المرتضى واكثر الحنفية واكثر المتكلمين
الى انه ليس بحجة بل ثبوت الحكم في الزمن الثاني يحتاج الى دليل وهذا القول غير بعيد استدل الاولون على الحجية بان المقتضي
للحكم الاول ثابت والمعارض لا يصلح رافعا فيظن ثبوت الحكم في الزمن الثاني اما ثبوت المقتضي فلانا نتكلم على هذا
التقدير واما عدم صلاحية المعارض لرفع الحكم فلان المعارض هو احتمال تجدد مزيل الحكم والحال كما يحتمل عدمه فيكون
كل واحد منهما مدفوعا بمقابله ويبقى الحكم الثابت سليما عن رافع فيظن بقاؤه ونظيره ما اتفق الفقهاء على العمل به في مسئلة
من تيقن الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل على يقينه السابق قبل حدوث الشك وكذلك العكس ومن تيقن طهارة ثوبه
في حال بنى على ذلك حتى يعلم خلافهما وايضا لولا حصول الظن من ذلك لم تتقرر المعجزة التي هي امر خارق للعادة مقرونا
بالتحدي مع عدم المعارضة كما ذكره البيضاوي في المنهاج وبيانه ان المعجز امر خارق للعادة ولا معنى للعادة الا ان
العلم بوقوعه على وجه مخصوص في الحال يقتضي اعتقاد انه لو وقع لما وقع الا على هذا الوجه وهذا هو الاستصحاب فالمعجزة
متوقفة على العلم باستمرار العادة اذ لو جاز تغيرها في نفسها لم تكن المعجزة خارقة لها فلم تكن معجزة وفيه نظر فان كلامنا
في بقاء الظن واستمراره والعادة توجب العلم باستمرار مثل ذلك لا ظنه فانه قبل ظهور المعجزة كان لنا علم مستند
الى العادة بعدم وقوع مثلها وايضا لو لم يحصل الظن بالبقاء في الوقت الثاني لما ساغ من العاقل ارسال المكاتيب
والهدايا والودايع الى مكان بعيد بل ولا الاشتغال بما يستدعي زمانا من حراثة وتجارة فان هذا الفعل ليس
الا لظن بقاء المرسل اليه في ذلك المكان في الوقت الثاني ولولا ذلك لكان هذا الفعل سفها من العاقل وكذلك من
غاب غيبة منقطعة ببقاء النكاح ولم تقسم امواله وعزل نصيبه في المواريث وما ذلك الا الاستصحاب حال حيوته وهذه
العلة موجودة في مواضع الاستصحاب وايضا انا نقطع بان من شك في الزوجية ابتداء حرم عليه الوطي ومن شك في
بقائها ودوامها جاز له الوطي ولا فارق بينهما الا بقاء الظن بعدم الزوجية لتحقق العلم بعدمها قبل الشك فيكون
بقاؤها مظنونا في الثاني ولولا ذلك لتساويا او اختلفا فان تساويا كانت الحرمة ثابتة في الامرين او الحلية فيهما فان
اختلفا فان حصل الظن بعدم الزوجية في الثاني والزوجية في الاول لزم اختلاف الحكم وكلاهما مجمع على فساده وايضا لو

٧ المقتضي

نفيسه

بحث هل يا بقاء الحكم ثبت الاحكام الثابتة في غير ... لانها اذا لم تكن مظنونة الاستمرار لم يكن الحكم بثبوتها الا
لجواز طرو نسخ او غيره واما انه مع ظن البقاء يجب الحكم فلوجوب اتباع الظن كما ... دليل وفي كل من الادلة نظر
ومحصله ان الكلام في الاحكام الشرعية ولا بد في ثبوتها من دلالة فالتسوية بين الحالين اذا لم يقم عليها دليل غير مقبولة
ومن هنا يعلم توجه المنع على الدليل الاول فانا لا نسلم ان المقتضي للحكم ثابت في الزمن الثاني او عدم العلم بعدمه ليس علما بثبوته
وهل هو الا مصادرة على المط وقس على ذلك حال باقي الادلة احتج النافي للحجية بان الحالة الثانية غير الاولى
حيث ان الحالة الاولى ... يتفق على ثبوت الحكم فيها والثانية مختلف فيها فكيف يحكم فيها بحكم الاولى من غير دليل ولانه لا فرق بين
من عول في ذلك على ما قالوه وبين من عول في حمل المسئلة على الاخرى في ثبوت الحكم من غير ان يثبت ان فيهما علة توجب الجمع
بينهما وذلك ظ البط والذي يوضح ذلك ان الذي لاجله قبل ثبوت الحكم في الحالة الاولى هو اجماع او دليل خاص دل عليه وذلك
مفقود في الحالة الثانية فان الدليل لم يقتض دوام الحكم في جميع الاوقات والا لم يكن من القول به بد وانما اقتضى ثبوته
في وقت مخصوص وطرو الوقت الثاني يقتضي عدم ثبوت الحكم الا بدليل ولقد احسن المرتضى في الذريعة حيث بين الخلاف
بينهما فيه وليس ههنا استصحاب وان كان تناول الدليل انما هو للحال الاولى فقط والثانية عارية من دليل فلا يجوز
اثبات مثل الحكم لها من غير دليل وجرت هذه الحالة مع الخلو من الدليل مجرى الاولى لو خلت من دلالة فاذا لم يجز اثبات
الحكم للاولى الا بدليل فكذلك الثانية ثم اورد سؤالا حاصله ان ثبوت الحكم في الحالة الاولى يقتضي استمراره الى ان
يمنع مانع اذ لو لم يجب ذلك لم يعلم استمرار الاحكام في موضع وحدوث الحوادث لا يمنع من ذلك كما لا يمنع حركة الفلك وما جرى
مجراها من الحوادث فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع مانع واجاب بانه لا بد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في
الحالة الاولى وكيفية اثباته وهل اثبت ذلك في حالة واحدة او على سبيل الاستمرار وهل تعلق بشرط مراعى او لم يتعلق
قال وقد علمنا ان الحكم الثابت في الحال الاولى انما ثبت بشرط فقد الماء والماء في الحالة الثانية موجود وانتفت الا
منه عند لا يحيل ان يعقل استمرار كونه في الدار الا بدليل يجب وصار كونه في الدار في الثاني كالرؤية ... ثم غاب
الرؤية فاما القضاء بان حركة الفلك وما جرى مجراها لا يمنع من استمرار الاحكام فذلك معلوم بالادلة ... على من ادعى
ان رؤية

٩٦

الحكم

ان رؤية الماء لم تغير الا لكم ثم قال ويمثل ذلك بحجب من قرب يجب ان لا ينقطع بخبر من اخبر عن مكة وما
جرى مجراها من البلدان على استمرار وجودها وذلك انه لا بد للقطع على الاستمرار من دليل اما عادة او ما يقوم
مقامها ولو كان البلد الذي اخبرنا عنه على ساحل البحر لجوزنا زواله لغلبة البحر الا ان يمنع من ذلك خبر متواتر
فالدليل على ذلك كله لا بد منه انتهى وهو في نهاية الجودة غير ان ظاهره عدم المضي في الصلوة بعد رؤية الماء المتيمم
الداخل في الصلوة كما في المثال المذكور ويمكن ان يقال فيه انه قد دخل في الصلوة دخولا مشروعا فلا يجوز له الخروج
عنها الا بدليل شرعي يدل عليه ولم يرد في الشريعة ان رؤية الماء حدث تنتقض به الصلوة فاذا لم يكن في الشريعة ذلك
دل على انه ليس بحدث فيجب المضي في الصلوة لكن على هذا يخرج من باب الاستصحاب الحال والمحقق يوافق الشيخ في العمل
بالاستصحاب واحتج عليه قال بعد ذلك والذي نختاره ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان مما يقتضيه
مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع
بها الطلاق كقوله انت خلية وبرية فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق
بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعدها لكان استدلالا صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا نعلم
ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لا يقال المقتضي هو العقد ولم يثبت
انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فيلزم دوام الحل نظرا الى وقوع
المقتضي الى ان يثبت الرافع فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك
عملا بغير دليل وان كان يعني به امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه انتهى كلامه وهو جيد لكنه في الحقيقة اختيار
التوقف وهو الاصح لقوة دليله ومما ذكرناه يعلم ان ما ذكره الاستاد المص من دليلي المانعين لا يصلح للاستناد و
دليلهم ما تلوناه فتامل المقام واسئل الله الاعتصام قال مد ظله فصل القياس مساواة فرع لاصل في
القياس لغة التقدير يقال قست الارض بالقصبة اي قدرتها بها والمساواة ايضا يقال فلان لا يقاس بفلان اي لا يساويه
وقد يعدى بعلى لتضمنه معنى الابتناء وفي الاصطلاح ذكر المص له تعريفين الاول مساواة فرع لاصل في علة حكمه
وبيان ذلك انه لما كان من الادلة المثبتة للاحكام عند القائلين به فلا بد له من حكم مطلوب قائم بمحل لقصد
اثباته في محل آخر قياسا عليه فكان هذا الاخر فرعا وذلك اصلا لحاجته اليه وابتنائه عليه في الحكم ولا يتحقق ذلك

في كل ... بل فيما اشتركا فيه وليس كل امر مشترك فيه صالحا لذلك بل ما يوجب الاشتراك في الحكم بان

يستلزمه ويسمى علة الحكم مثلا اذا كان المطلوب اثبات الربوية في الذرة فيدل عليها وانه البر في علة الربوية

التي هي الاقتيات او الكيل او نحو ذلك ويكون ذلك دليلا على ربوية الذرة والربوية هي الحكم المثبت بالقياس اعني المساواة

ويرد عليه شيئان الاول خروج قياس الدلالة عنه فانه لا علة هناك وانما اثبات حكم في الفرع لثبوت حكم اخر فيه

توجبهما علة واحدة كما نقطع الجماعة بالواحد اذا اشتركا في قطعه فان الحكم اعني وجوب الدية والقصاص موجبان

للجناية بحكمة الزجر في الاصل وقد وجد في الفرع احدهما وهو الدية فيوخذ الاخر وظاهر ان التعريف لا يصدق على مثل هذا

ويجاب بان المعرف قياس العلة وهو المراد مطلقا واما قياس الدلالة فليس قياسا مطلقا وان كان مقيدا فلا يضر

خروجه سلمنا لكن المساواة في العلة اعم من الصريح والضمني وهذا وان لم يكن صريحا الا انه ضمني الثاني خروج قياس

العكس فانه عبارة عن ان يثبت في شيء نقيض حكم معلوم في غيره لافتراقهما في علة الحكم كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا

في الاعتكاف لم يكن شرطا له عند نذره ان يعتكف صائما كالصلوة فانها لما لم تكن شرطا في الاعتكاف لم تكن شرطا

له اذا نذر ان يعتكف مصليا فالاصل الصلوة والفرع الصوم وحكم الصلوة انها ليست شرطا في الاعتكاف ... والثابت في الصوم نقيضه وهو انه شرط حال النذر لافتراقهما في العلة التي بسببها كانت الصلوة غير شرط في الاعتكاف

وهو عدم كونها شرطا فيه حال النذر وهذه العلة غير موجودة في الفرع اعني الصوم لانه شرط في الاعتكاف حال النذر

اجماعا ويجاب بانه ليس بقياس فلا يضر خروجه وبان المقصود مساواة الصيام للصلوة في ... في عدم الفرق ...

وعدمه فيهما وهذا التعريف مما عرف به الحاجبي وبعض علماء الاصول الثاني انه اجراء حكم الاصل في الفرع ... بينهما

هو علة ثبوت الحكم في الاصل فان القياس لا يكون بين كل شيئين كما مر بل اذا اشتركا في الحكم ليتم به اثبات الحكم في الفرع كما

تثبت الربوية في الذرة بجامع الاقتيات بينها وبين البر الموجب للربوية في البر ويرد عليه ان الحكم في الاصل شخصي فلا

يصح اجراؤه في الفرع لامتناع قيام الشخصي بمحلين وبان الاجراء ظاهر في تعدية الحكم والعرض مما يمتنع انتقاله ويجاب

عن الاول بان المراد مثل حكم الاصل نوعا او جنسا وعن الثاني بان الاجراء بمعنى الاثبات اي اثبات مثل حكم الاصل

ثم ان هذا التعريف والذي قبله يشمل القياس الصحيح والفاسد معا فان اريد الصحيح ... اي المراد اثبات الحكم في الفرع بجامع في الواقع

بل في نظر المثبت وقد تبين مما شرحنا تقوم القياس باركانه الاربعة التي هي الاصل والفرع والعلة الجامعة والحكم الاصلي

اما حكم الفرع

اما حكم الفرع فثمرة القياس والغرض منه واعلم ان المصنف لم يبين ما هو الاصل في القياس حيث اختلف فيه
المتكلمين على انه نص [illegible] على الحكم فيه والفقهاء انه محل الحكم المقيس عليه ولا ما هو الفرع لعدم الفائدة
في ذلك حيث ان المقصد ابطاله راسًا [illegible] وليس حجة عندنا الا طريق الاولوية [illegible] القياس
منه مستنبط العلة ومنه منصوصها وسيجيء الكلام في الثاني اما الاول فقد اختلف العلماء في جواز التعبد به عقلا
فمنعها الاكثر على الجواز اذ لا يمتنع عند العقل ان يوجب الشارع التعبد به شرعا بحيث يكون حجة يستدل به على الاحكام الشرعية
فاصحابنا قاطبة على عدم الوقوع وقد اختلفوا في وجه ذلك فقيل لانه لم يدل الدليل على وقوعه [illegible] لا لوجود الدليل — وبعض المخالفين صح
على عدم جواز استعماله في الشرع والحق وهل المنع من التعبد به مخصوص بشرعنا ام عام في جميع الشرائع ذهب الى
كل طائفة وذهب اكثر المخالفين الى وقوع التعبد به في الشرع واختلفوا في طريق ثبوته فبعضهم اثبته بالعقل
وبعضهم بالشرع لنا على عدم حجيته الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل اما الكتاب فكقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك
به علم وقوله ولا تقولوا على الله ما لا تعلمون فهي نهي عن القول عليه من غير علم والقياس قول من غير علم — القوم
اذ هو [illegible] يفيد الظن فيكون منهيا عنه وقوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا والقياس لا يفيد الا الظن فلا
يكون الثابت به حقا والا كان مغنيا عن الحق فهذه الايات دلت على المنع عن اتباع الظن مطلقا خرج عنه ما اخرجه
دليل من الحكم بالشاهدين والعمل بخبر الواحد ونحوهما فيبقى معمولا بها فيما عدا ذلك ومن جملته القياس فيكون باطلا
لا يقال هذه الايات تدل على منع النبي من القياس فلا يعم المنع لانا نقول النبي اذا نهي عن ذلك مع كمال علمه وعقله الذي
لا يصل اليه احد فغيره اولى بذلك لا يقال النبي صلعم انما نهي عن ذلك لان له طريقا غيره هو الوحي بخلاف الامة لانا
نمنع وجود هذا الطريق على تقدير حقيقته لا ينافي التعبد به التعبد بالوحي ايضا كما هو ظاهر هكذا اجاب بعض اصحابنا اقول
فيه نظر فان للخصم ان يقول انما منع الرسول صلعم من التعبد به لكون مرتبته صلعم اعلى منه كما سيأتي مثله في بحث الاجتهاد
والاولى الجواب ان مثل هذا الخطاب عام في النبي صلعم وغيره فاندفع الاعتراض راسا هذا وفي استدلال المصنف بهذه الايات — قال
على المنع من العمل بالقياس نظر فانه في بحث الخبر حكم بانها مخصوصة بمسائل الاصول حيث قال هناك والنهي
عن اتباع الظن انما هو في الاصول وظاهر انه مع الحصر لا يتم الاستدلال ويمكن الجواب بان الحصر اضافي بالنسبة الى
خبر الواحد [illegible] ينافيه خروج غيره او ان الحصر هنا حقيقي والوهم هنا بناء على ما زعمه الخصم من عدم الانحصار

وفيه اما في السنة فلورود النهي عن العمل به عندهم بطرق عديدة منها انه ص قال تعمل هذه الامة برهة بالكتاب و
برهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا واضلوا وقال ص ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة
اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام ونحو ذلك من الاخبار الظاهرة في ذم
العمل بالقياس فيكون منهيا عنه لا يقال هذه اخبار احاد تفيد الظن ونحن عندنا دلائل قطعية توجب به
والظن لا يعارض القطع لانا نقول الدليل العقلي الذي استدلوا به هو ان القياس يفيد دفع الضرر المظنون فيجب
الاحتراز عنه ونحن نقول خبر الواحد يفيد الظن فاذا ورد في المنع من العمل به افاد ظن ان التمسك به سبب الضرر
وذلك يوجب الاحتراز عنه وليس احد الظنين اقوى من الاخر فلا اولوية بالعمل به بل ما قلناه اولى لان القياس
مما يعم به البلوى حيث انه من الادلة التي يعتنى بنقلها فلو كان لنقل واما الاجماع فلما تواتر من اجماع العترة
الطيبة الطاهرة المنزهة عن الارجاس على رده فقد تواتر عندنا ان الباقر والصادق وآباءهما واولادهما
صلوات الله عليهم قد انكروه وذموه ومنعوا شيعتهم من العمل به وامروهم برده حتى صار ذلك ضروريا منهم
كما تواتر عندكم ان ابا حنيفة والشافعي ومالك اوجبوا العمل به واجماع العترة حجة لما اشرنا اليه سابقا لا يقال اجماع
العترة على ذلك ممنوع والرواية معارضة بروايات الزيدية فانهم ينقلون عمل العترة به لانا نقول هذا المنع
مكابرة فان من عرف الاخبار وتطلع على المقالات يعلم قطعا ان الائمة ع انكروا القياس انكارا تاما لا يحتمل
الرجوع اليه وهو معلوم بالضرورة من مذهب الامامية واما قول الزيدية فغلط لانهم يرجعون في مذهبهم الى ابي حنيفة
الزيدي القائل بالقياس هنا وقد ذكر بعض شارحي المنهاج كلاما حاصله ان الائمة ع قد اقروا على القياس واي اقرار
بما روي عن ابي حنيفة انه لقي محمد بن علي ع في قبة من اديم بين الصفا والمروة فسلم عليه فرحب به وسأله بعض المسائل
فسكت ابو حنيفة فقال الامام ع لم لا تتكلم فقال لا اجد قياسا واستغرق ابو حنيفة ساعة فقال ابو حنيفة يا ابن بنت
رسول الله سألتك بالذي فرق العلم ان تخبرني هذه المسائل الغامضة فاجاب عنها ولم ينكر عليه قوله لا اجد
قياسا وذلك حامل له على تجويزه العمل به لان التقرير على الخطيئة غير جائز انتهى وهو ممنوع اولا بمنع الرواية
وعلى تقدير التسليم نقول ان التقرير شرطه حجة هنا بل اذا لم يكن هناك تقية لهم ع عن السكوت هنا التقية
فان اعداءهم ع خصوصا في تلك الاوقات كثيرين والحاصل ان انكار المتواتر عنهم ع في نفي القياس بعد الوقوف

على الاخبار

على الاخبار مكابرة صرفة وعناد محض نعم الذي يبقى للخصم معنا منع حجية اجماع العترة الطاهرة وهو خروج عن
لا دليل السابقة على ذلك ثانيا قلت ما تقول فيما روي عن امير المؤمنين ع بطريق صحيح حين اختلف
المهاجرون والانصار في وجوب الغسل على الرجل اذا اتى اهله ولم ينزل حيث قال الانصار الماء من الماء وقال
المهاجرون اذا التقى الختانان وجب الغسل فقال عمر لامير المؤمنين ع وقال ما تقول يا ابا الحسن فقال امير
المؤمنين ع اتوجبون عليه الجلد والرجم ولا توجبون عليه صاعا من ماء وهذا صريح في ايجاب الغسل قياسا
على الجلد والرجم قلنا ايجاب الغسل منه ع هنا ليس بالقياس بل بطريق الاولوية الذي نحن نحكم بحجيته عندنا ايضا
فلا ينافي ما تواتر عنهم ع من انكاره واما دليل العقل فحاصله ان اكثر موارد الشرع اختلاف الاحكام في
المتماثلات وتماثل الاحكام في المختلفات اما الاول فلان الشارع فرق بين عدة الطلاق وعدة الموت فحكم
في الاولى مع الدخول بثلثة اقراء او ثلثة اشهر وفي الثانية اربعة اشهر وعشرة ايام مع تماثلهما فان
الغرض من العدة استبراء الرحم وحال الرحم لا يختلف فيهما وفرق بين الازمنة فحكم بحرمة الصوم في العيد
وبوجوبه قبله واستحبابه بعده مع ان الازمنة متماثلة الحقيقة وفرق بين الغاصب والسارق فحكم بقطع الثاني
وعدم قطع الاول مع تماثلهما في اتلاف مال الغير وفرق بين خروج المني والبول في ايجاب الغسل وعدمه و
نحو ذلك مما لا يحصى واما الثاني فلان الشارع سوى في الفداء بين قتل الصيد في العمد والخطا حال الاحرام مع
اختلافهما في الحقيقة وكذا سوى بين القتل خطاء والوطي في الصوم والظهار في ايجاب العتق مع اختلافها
في الحقيقة وكذا سوى بين الردة والزنا مع الاحصان في القتل مع اختلافهما حقيقة وكذا سوى بين خروج
البول والنوم في وجوب الوضوء ونحو ذلك مما لا يحصى واذا ثبت اختلاف الاحكام مع التماثل وتماثل الاحكام
مع التخالف فكيف يمكن العمل بالقياس الذي حقيقته الجمع في الحكم بسبب التماثل والفرق في الحكم بسبب التخالف فيكون
باطلا مردودا فلا يجوز التمسك به [illegible] قالوا اولا قال سبحانه فاعتبروا [illegible] استدل المخالف
على حجية القياس بادلة الاول من الكتاب وقالوا اولا قال سبحانه فاعتبروا يا اولي الابصار اوجب سبحانه الاعتبار
اي التجاوز لانه مشتق من العبور وهو المجاوزة يقال عبرت النهر يعني جاوزته والقياس فيه تجاوز عن حكم الاصل
الى حكم الفرع فيكون اعتبارا والاعتبار واجب فيكون القياس واجبا فيكون حجة فان قيل وجوبه لا يستلزم حجيته

انتهى

فالدليل الوجوب قلنا معنى وجوبه اثبات الحكم الشرعي به وهو معنى حجيته قالوا انا نبا قال بعدها انتهى الابتي مثلنا
نفوا عنهم النبوة قياسا على انفسهم بجامع البشرية ولم ينكر عليهم وهو دليل صحة القياس ثانيا من السنة قالوا اولا لما
بعث النبي صلى الله عليه وسلم معاذا قاضيا الى اليمن قال بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فان لم
تجد قال اجتهد برأيي فقال النبي صلى الله عليه وسلم الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحبه الله ورسوله فقد قرر النبي صلى الله عليه وسلم معاذا
على قوله اجتهد برأيي والاجتهاد بالرأي ليس الا القياس فان قيل هذا انما يدل على جواز العمل بالقياس لا على وجوبه
الدليل قلنا ثبت بالكتاب والسنة وقرينة الحال وهي ان السؤال انما يستفاد منه الحكم يدل على الوجوب قالوا ثالثا
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لما سأله عمر عن قبلة الصائم أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكنت شاربه ووجه الاستدلال انه صلى الله عليه وسلم
استعمل القياس وهو يوجب كونه حجة اما الاولى فلانه صلى الله عليه وسلم شبه القبلة بدون الانزال بالمضمضة بدون الازدراد وا
جرى حكم احدهما على الآخر وهذا هو القياس لان كل احد يفهم من هذا الكلام ان الجامع بينهما عدم حصول الثمرة
المطلوبة منهما واما الثانية فلان التأسي به واجب ولان قوله صلى الله عليه وسلم أرأيت لو تمضمضت بمنزلة قوله القياس يقتضي عدم
الافطار فلولا انه صلى الله عليه وسلم مهد عند عمر التعبد بالقياس لما خاطبه بذلك الا يرى ان الانسان لو حكم بحكم من الكتاب جاز
ان يقول لمخاطبه اليس قد قال الله كذا وكذا اذا كان الكتاب عنده حجة ولا يجوز ان يقول ذلك اذا لم يكن حجة قالوا
ثالثا سألت الجارية الخثعمية رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله ان ابي ادركته فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع ان يحج أفـ
ان حججت عنه اينفعه ذلك فقال صلى الله عليه وسلم لها أرأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله
احق الحق صلى الله عليه وسلم دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء وهو عين القياس قالوا رابعا لما شك عمر في قتل الجماعة بالواحد قال له
امير المؤمنين عليه السلام أرأيت لو اشتركوا في سرقة كنت قطعتهم فقال نعم فقال الامام عليه السلام فكذا هنا اثبت عليه السلام قتل الجماعة بالواحد
قياسا على قطعهم في السرقة وهو القياس والاولى عدم ذكر هذا بنفسه بل جعله مندرجا في ضمن عمل الصحابة كما ذكره
المستدلون به فانهم لا يجعلون هذا القول بنفسه حجة بل في ضمن عمل الصحابة لحصول الاجماع ح كما لا يخفى الثالث اجماع
الصحابة قالوا عمل الصحابة بالقياس وشاع وذاع من غير نكير فكان اجماعا اما الاول فلما روي ان ابا بكر قال في الكلالة
اقول برأيي الكلالة ما عدا الولد والوالد ولعله الرأي هو القياس اجماعا وان عمر كتب الى ابي موسى اعرف الاشباه والنظائر
وقس الامور برأيك وهو صريح في المقصود وان عثمان قال لعمر ان اتبعت رأيك فسديد وان اتبعت رأي من قبلك فنعم
الرأي

الراي وان عليا ع قال اجتمع رأيي ورأي عمر في ام الولد على ان لا تباع وقد رأيت الان بيعهن وان ابن عباس قاس الجد على ابن الابن في حجب الاخوة وقال في حق زيد بن ثابت لما راى مقاسمة الجد مع الاخوة الا يتقي الله زيد بن ثابت حيث يرى ابن الابن ابنا ولا يرى اب الاب ابا وظاهر انه لم يرد التسمية لظهور ان الجد لا يسمى ابا بل تشبيه الجد بابن الابن واجراء حكم احدهما على الاخر وهو القياس وغير ذلك من الاخبار والوارد عنهم المعلوم لمن تتبع كتب السير لم يكن الاستدلال بالقياس عليهم والا لنقل كما نقل الاختلاف في الفروع لان القياس اصل تتوفر الدواعي على نقل ما وقع فيه ولم ينقل ذلك بوجه واما الثانية فلظهور ان سكوتهم ليس عن خوف لشدة انقيادهم الى الحق ولمخالفة بعضهم بعضا فتعين ان يكون عن رضى وذلك يوجب اجماعهم عليه كالقول صريحا فيكون القياس حقا والا لاجمعوا على الخطأ المنفي بالحديث والجواب اما عن الاية الاولى فبانه ليس المراد منه المجاوزة كما زعمتم بل المراد الاتعاظ كما قال اسعد من اعتبر بغيره فاعتبروا يا اولي الابصار وان في ذلك لعبرة لاولي الابصار وان لكم في الانعام لعبرة وقوله السعيد من اعتبر بغيره والمراد الاتعاظ قطعا والاصل في الاطلاق الحقيقة واذا كان حقيقة في الاتعاظ فلا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك سلمنا كونه حقيقة في المجاوزة الشاملة للقياس لكن سوق الاية مانع من حملها على المعنى العام الشامل للقياس فان تركيب الكلام لا يناسبه لانه لو قيل يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا النبيذ على الخمر في الحرمة كان كلاما خارجا عن قانون اللغة والعرف ركيكا في نفسه لا يقع مثله عن الشارع [illegible] قيل الركاكة انما تكون لو اريد الصورة بخصوصها واما لو اريد المعنى المشترك بين القياس والاتعاظ اعني المجاوزة فان الاتعاظ مجاوزة ايضا لانه عبارة عن فرض ما ينزل بالغير في حق نفسه فلا يلزم الركاكة قلنا لا يلزم من وجوب المشترك وجوب جميع افراده فان قيل الامر بالشيء امر بما هو من ضروريه فانه فالامر بادخال الاعتبار في الوجود امر بادخال احد انواعه وليس نوع معينا للعدم الاولوية فتعين الجميع والقياس داخل فيه وايضا القرينة هنا تدل على ارادة الجميع وهي جواز الاستثناء فانه دليل العموم قلنا انما يصح ما قلتم لو ثبت ان الامر بالماهية امر بالجزئيات وقد سبق بطلانه فاندفع ما ذكرتم من الوجهين اما الاول فظ واما الثاني فيمنع جواز الاستثناء فان قيل الامر بالماهية وان لم يكن امرا بالجزئيات بالذات الا ان احد افراد كل الماهية ما هو به من باب المقدمة فان لا يمكن ادخال الماهية في الوجود الا بايجاد احد افرادها وحيث انه لا مخصص وجب الجميع قلنا وجب احد الافراد من باب المقدمة

بل دعوى بديهية البط واثبات المط يتوقف عليه فاقول على تقدير التسليم يمنع عدم الاولوية بل توجب ... باكيف

في شيء من الافراد فان القياس لا يمكن ان يراد بخصوصه هيهنا لما تقدم بخلاف الاتعاظ فانه يمكن ارادته منفرداً و

داخلا فكان اولى ثم انه بعد التسليم والتنزل انه عام مخصوص لانه ليس المراد الاعتبار في جميع الاحوال فانه عند تعادل

الامارات وفيما لم ينصب عليه دليل وفيما علم حكمه بالاعتبار اذ ليس ح ما موروا باعتبار اخر بعده وفيما اذا تعارضت الاقيسة

ونحو ذلك مما يعلم قطعا عدم الاعتبار فيه كاعتبار حال السماء بالارض في قبول الحركة والسكون لا اعتبار هناك اصلا

واذا كان كذلك فيما كان القياس من الصور الخارجة فاين الدلالة على عدم خروجه واين دليلكم على من يمنع التمسك

في مثل هذا الاصل العظيم واما الجواب عن الاية الثانية اعني قوله م ان انتم الا بشر مثلنا فمن وجهين الاول انا ما بدلنا

القياس في الشرعيات والقياس في الاية من العقليات لان الكفار قاسوا الرسل على انفسهم في عدم صلاحيتهم للنبوة

بجامع البشرية وهو حكم عقلي فلا يتم مطلوبكم الا بان تقولوا اذا جاز القياس في العقليات جاز في الشرعيات قياسا عليها و هو

فاسد لكونه مصادرة على المط على انه يمكن ان يق انه ليس غرضهم من هذا الكلام الاستدلال بالقياس فلم لا يجوز ان

يكون غرضهم ان النبي م لا يكون بشرا لانحطاط مرتبة البشرية عن النبوة بناءاً على زعمهم او يكون غرضهم انا مثلنا وبحن في

البشرية فما الموجب لكونكم انبياء دوننا الثاني منع اشتمال الاية على عدم الانكار لذلك القياس فانها وردت في الانكار عليهم

حيث انهم قاسوا الرسل على انفسهم ولهذا ذكر سبحانه جواب الرسل لهم الخ قوله م ولكن الله يمن على من يشاء من عباده فانه صريح

في ابطال قياسكم لنا على انفسكم في عدم النبوة بط لانه لا شيء يوجب النبوة سوى تفضله م ومنه على من اتصف بها واما ...

معاذ فمن وجهين الاول انه ضعيف دلالة وسندا فلا يصح التمسك به اما الاول فلقوله م فان لم تجد في كتاب الله وهو مناقض

لقوله م ما فرطنا في الكتاب من شيء ولقوله م ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ولاشتماله على تفويضه م الاجتهاد الى

ذلك الوقت وهو لا يسوغ في زمان الانبياء ع ولان الحديث يدل على سواله عما به يقضي بعد بعثه للقضاء وهو غير ...

لان نصبه للقضاء مشروط بمعرفة صلاحيته له فان قيل السوال وقع حال العزم على بعثه والبعث انما وقع بعد المعرفة

بشرائط القضاء قلنا العزم على البعث كالبعث في اشتراط العلم بحال المعزوم على بعثه وانه يصلح للاجتهاد اولا وايضا يدل

على عدم جواز الاجتهاد الا عند عدم وجدان الكتاب والسنة وهو بط لجواز تخصيصها به واما الثاني فلانه لا خلاف

بين اهل الحديث انه مرسل رواه جماعة من اهل حمص غير معلومين عن معاذ فلا يكون حجة يثبت بها هذا الاصل العظيم

الدالة

الثاني انه معارض بما روي انه ص لما قال لمعاذ اجتهد قال لا اكتب الى كتاب اليك فقد امره بالكتابة ...

في عدم جواز القياس ولا يمكن الجمع بين هاتين الروايتين كما هو ظ لا يخفى واما الجواب عن خبر المضمضة فنقول انه

ليس بقياس بل تمثيل وبيان للسائل وهذا بعينه جواب عن خبر الرقبة واما خبر الخثعمية فمن طريق الاولوية كما لا يخفى

فان قوله احق بالقضاء صريح في ذلك واما الجواب عن الاجماع فنقول ما ذكرتم من الاجماع ممنوع كيف والروايات قد تظافرت

بانكار كثير من الصحابة للقياس كما روي عن ابن عباس انه قال يذهب قراءكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا

يقيسون الامور برأيهم وعنه انه قال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله وكما روي

عن شيخكم ابي بكر انه قال اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي وكما روي عن شيخكم عمر انه قال

اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا وكما روي

عن عثمان لو كان الدين يؤخذ بالقياس لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وكتب عمر الى شريح القاضي وهو

نائبه اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس في كتاب الله فاقض بسنة نبيه ص فان جاءك ما ليس في سنة رسول الله ص

فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي ونهى عن العمل بالقياس عبد الله بن مسعود وقد روي

عن ابن عمر ان السنة ما سنه النبي ص فلا تجعلوا آراءكم سنة وغير ذلك من الاخبار التي وردت في انكاره منهم وبلغت

في الكثرة حدا لا يخفى فاين الاجماع عليه ... وحيث ان القياس عندنا باطل من اصله الا ... حيث

لم يتعرض ... لذكر شرائطه فنحن لا نتعرض لذلك ايضا اقتفاء باثره لكن نذكر مسئلتين لا يسعنا تركهما الاولى اذا نص

الشارع على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم كان ذلك

موجبا للتعدي بالحكم الى غير المنصوص من المحال التي توجد فيها العلة وكان ذلك برهانا على ثبوت ذلك الحكم وان منعنا

العمل بالقياس وعلى هذا جمهور اصحابنا وقد انكره المرتضى وهو بعيد لنا على ذلك ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح

الخفية التي يكشف عنها الشرع فاذا نص على علة علم انها هي الموجبة لثبوت الحكم فحيث وجدت وجد والا لتخلف المعلول

عن العلة وهو باطل لا يقال قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون علة الحرمة هي الاسكار مطلقا وان يكون

اسكار الخمر بحيث تكون الخصوصية معتبرة واذا احتمل ذلك لم يمكن اجراء الحكم الى غير الخمر من المحال الا مع ثبوت

التعبد بالقياس لانا نقول لا نم احتمال اعتبار التعبد في العلة كيف وتجويز ذلك يستلزم تجويز مثله في العقليات حتى

شرع له ...
رسول الله ص

ويلوح من تعيين الحركة انما اقتضت المحركية لقيامها بمحل خاص فالحركة القائمة بغيره لا تكون علة للمحركية ثم

انا لو سلمنا احتمال ذلك نقول العرف شاهد صدق على سقوط اعتبار القيد عن درجة الاعتبار فان قول

الطبيب للمريض لا تاكل هذا الحامض لبرودته ظاهر في ان الحموضة مع علة النهي فاين ما تحقق تحقق فيكون في

اللغة كذلك اذ الاصل عدم النقل احتج المرتضى على المنع بان علل انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه

المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون في احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه

وقد يكون مثلها المصلحة مفسدة وقد يدعوا الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر

دون قدر قال وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي لوجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهم

دون درهم وفي حال دون اخرى واذا كان فيما لم يفعله الوجه الذي فعلنا بعينه واذا صحت هذه الجملة

لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي والقياس وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه

ثم قال وليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة التخطي كان عبثا وذلك انه يفيدنا ما لم نكن نعلمه لولاه وهو

ما لاجله كان هذا الفعل المعين مصلحة بل المتبادر منها حيث يشهد الحال بانسلاخ الخصوصية اناطة الحكم

بها وتبعيته لها على ما بيناه سابقا ومنه يعلم حال تتمة الكلام الثانية لا كلام لاحد في ثبوت التحريم في

جميع انواع الاذى الزائد على التافيف عند تحريمه لكنهم اختلفوا في ان تعدية التحريم من التافيف الى انواع

الاذى الزائدة عليه هل هو بالقياس قيل نعم واختاره العلامة في يب وهو مذهب كثير من العامة يسمونه

قياسا جليا وقيل لا واختاره المحقق وجماعة لكنهم اختلفوا في وجه التعدية فقيل انه دلالة مفهومه فحواه

عليه وسموه بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة لكون حكمه موافقا للمذكور ويقابله المخالفة لكون حكمه خلاف المذكور

واختار المحقق انه منقول عن موضوعه اللغوي الى المنع من جميع انواع الاذى مستدلا عليه باستفادة ذلك المعنى

من اللفظ من غير توقف على استحضار القياس فان قيل المتوقف على استحضاره هو القياس الشرعي لا الجلي فانه مما يعرفه

كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد قلنا نحن نعلم قطعا بمراده وان وقع التصريح بالمنع من العمل با

لقياس على الاطلاق الا ان يسموا مثله قياسا جليا فح فالنزاع قليل الجدوى لانه في التسمية فقط ولا يليق با

لمباحث العقلية حجة من قال انه قياس جلي انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك المقتضي للحكم وعن كونه

أكد

اى كله فى الفرع لما حكم به ولا معنى للقياس الا ذلك ورد بان المعنى المناسب المقتضى لاثبات الحكم حتى يتوجه قياسا
بل لكونه شرطا فى دلالة الملفوظ على حكم المفهوم لغة ولهذا يقول به كل من لا يقول بالقياس ولو كان قياسا لما
قال به النافى ورد بانه لا ينافى للقياس الجلى اعنى ما يعرف به الحكم بطريق الاولى حتى يقال انه قائل بهذا المفهوم دون
القياس ويجعل مثله حجة على عدم كونه قياسا والحق ان النزاع فى مثل ذلك قليل الجدوى لا طائل تحته على ما قاله
بعض المحققين قال المطلب الاول فى الامر والنهى الامر طلب فعل بالقول استعلاء اقول شرع فيما
يختص بكل واحد من الادلة الاربعة الا وشرع فى مشتركاتها من الامر والنهى والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد
ونحو ذلك وقدم الامر على النهى لكون متعلقه وجوديا بخلاف النهى ولفظ الامر مما اختلف فيه فالاكثرون على
انه حقيقة فى الصيغة الموضوعة لطلب الفعل مجاز فى الفعل وقيل حقيقة فيهما بناء على انه مشترك لفظى وقيل حقيقة
فى القدر المشترك بينهما وهو الفعل لسانيا او غيره وقيل هو الموجود او الشان لنا على الاول تبادر الصيغة المخصوصة
عند الاطلاق الى الفهم فكان حقيقة فيه مجازا فى الفعل للاتبادر ولم يتبادر شئ منهما كما هو شان المشترك
وليس حقيقة فى قدر مشترك بينهما والا لما تبادر القول المخصوص لعدم دلالة الاعم على الاخص بوجه قالوا اطلق على
الفعل فى قوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح البصر اى فعلنا وقوله وما امر فرعون برشيد اى فعله فان القول لا يوصف
بالرشد بل بالسداد والاصل فى الاطلاق الحقيقة والجواب منع ان المراد بالامر فى الاية الاولى الفعل كيف وحمله على الفعل
فيها [illegible] اتحاد افعاله وحدوث الكل دفعة كلمح البصر وهما فاسدان وح نقول فلم لا يجوز ان يراد الثانى مجازا بمعنى
انه من شانه اذا اراد شيئا وقع كلمح البصر او نقول لا مانع من حمل الامر فى هذه الاية على القول بان يكون المعنى انا اذا
اردنا خلق شئ فانه يكفى فى خلقه وايجاده القول مرة واحدة ولا حاجة الى التكرير الامر ويقرب من ذلك قوله تعالى انما امره اذا
اراد شيئا ان يقول له كن فيكون والجواب عن الاية الثانية انه يجوز ان يكون الامر بمعنى القول بل هو الاظهر
لتقدم قوله تعالى واتبعوا امر فرعون اى اطاعوه فيما امرهم سلمنا ان المراد به الفعل فى الموضعين فلم قلتم انه حقيقة ولم لا
يجوز ان يكون مجازا فان قلتم الاصل الحقيقة قلنا المجاز مقدم على الاشتراك كما بينا اذا عرفت هذا فاعلم ان القائلين
بانه حقيقة فى القول اختلفوا فى تحديده فالمشهور انه طلب فعل بالقول استعلاء فالطلب عام وطلب الفعل يخرج به
عن طلب الترك كما فى النهى وبالقول يخرج به عن طلب الفعل بالاشارة والكتابة ونحوهما وقولنا استعلاء او المراد منه

لتما

الا يعدّ الامر بقصد عاليا سواء اكان هناك علو ام لا ويخرج طلب الفعل بالقول على سبيل التذلل او التساوي كما هو في الالتماس

والدعاء هنا ويرد على التعريف انه غير شامل للندب وقيل الاستعلاء لا بحرده كما قالوا ثم ان هذا القيد قد اعتبره اكثر

الاصوليين واعتبر المعتزلة قيد العلو اي كون الامر اعلى من المامور قالوا ولهذا ذم العرف الادنى لامره الاعلى قيل

وهو عليهم لا لهم لانه امر ولا علو هناك اقول فيه نظر اذ يجوز ان يكون المراد بذم العرف ان العرف يحكم ببطلان كون

ذلك امرا ومنهم من لم يعتبر شيئا من القيدين تمسكا بقوله تعالى حكاية عن فرعون حين استشار قومه ماذا تامرون

حيث اطلق الامر على القول المخصوص من دون علو من القائلين ولا استعلاء لعدمهما مع دعوى الالوهية ورد بانه

مجاز تمسكا بان الطلب على سبيل التضرع او التساوي لا يسمى امرا وفيه نظر فان الخصم يمنع عدم التسمية لغة واعلم انه لا

يرد على التعريف المذكور كفف عن الزنا حيث انه طلب الكف عن الفعل لان الفعل فيه اعم من الكف وغيره وتحقيقه ان

ان الكف عن الفعل له اعتباران احدهما من حيث ذاته وانه فعل في نفسه وبهذا الاعتبار هو ملحوظ في قولك كف عن الزنا و

الثاني من حيث انه كف عن الفعل وحال من احواله وآلة لملاحظته وبهذا الاعتبار هو ملحوظ في قولك لا تزن فاذا قيل

طلب فعل من حيث انه فعل دخل فيه كف عن الزنا وخرج منه لا تزن قال ... مدظله وصيغة افعل ... صيغة

افعل وما بمعناها من المضارع بلام الامر نحو ليفعل واسم الفعل نحو رويد زيدا ونحو ذلك يرد لستة عشر معنى الايجاب

والندب والاباحة والارشاد والتهديد والاهانة والدعاء والامتنان والاكرام والتسخير والتعجيز والتسوية والتمني والاحتقار

والتكوين والخبر ثم ان العلماء اتفقوا على انها ليست حقيقة في جميع هذه المعاني لان التعجيز والتسخير ونحوهما لا يستفاد من مجرد الصيغة

بل بانضمام القراين والخلاف انما وقع في الخمسة الاول فالمختار وعليه الاكثر انها حقيقة في الوجوب مجاز في الباقي وقال ابو هاشم انها حقيقة

في الندب مجاز في الباقي وقيل انها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا وهو قول السيد المرتضى وقيل مشتركة بينهما اشتراكا

معنويا وقيل بالوقف فيهما اي لا يدرى انه للوجوب او الندب وقيل مشتركة بينهما وبين الاباحة اشتراكا لفظيا وقيل اشتراكا معنويا

على ان تكون موضوعة للقدر المشترك بينهما وهو الاذن وقيل انها مشتركة بين الثلثة والتهديد اشتراكا لفظيا ونسبه الى بعض الشيعة

غير صحيح لنا على انها حقيقة في الوجوب فقط احتجاج السلف بها حال كونها مطلقة مجردة عن القراين على الوجوب كما استدلوا على وجوب

اعادة الصلوة على من نسيها عند ذكرها بقوله عم فليصلها اذا ذكرها واوجبوا الجزية من المجوس بقوله عم سنوا بهم سنة اهل الكتاب

ونحو ذلك وشاع وذاع ولم ينكر وذلك يدل على الاتفاق على انها للوجوب كالقول الصحيح فان قلت لا نم ان ذلك الا كان بلا

الاوامر ولعله بغيرها وايضا قد حملوا كثيرا من الاوامر لغير الوجوب وايضا لعلها باوامر مخصوصة اريد بها الوجوب
قلنا نعلم قطعا ان الاستدلال بها انما كان لظهورها في الوجوب لا لخصوصياتها وانما ترك بالوجوب عند ظهور قرائن عدم
الوجوب هذا ويرد على اصل الدليل انه بعد تسليمه يكون اجماعا سكوتيا وهو ليس بحجة كما بينّا وان سلم فهو منقول بالآحاد
لان ثبوت الاجماع بالتواتر محل كلام وقد تقدم في الاصول ما يعتبر فيها القطع ويجاب عن الاول بانا لم نستدل
بالاجماع بل بانهم فهموا الوجوب من تلك الاوامر واستدلوا بها عليه من غير نكير مع انهم من اهل اللسان فهو
ظاهر في كونها حقيقة فيه وعن الثاني بان المسئلة لغوية لا اصولية لان المراد معرفة مدلول اللفظ فيكفي فيها الظن
ان القطع غير معتبر في الاصول مطلقا بل لو تم الدليل على ذلك فانما يتم في اصول الدين لا اصول الفقه وتحقيقه
ولنا ايضا قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك والمراد قوله تعالى اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا
لآدم ذمّ ابليس على ترك المأمور به لان الاستفهام هنا للذم والانكار اذ لا يراد منه حقيقة الاستفهام لامتناعه
بالنسبة اليه تعالى ولو لم يكن الامر دالا على الوجوب لما ذمه الله تعالى على الترك ولكان لابليس منه وجه ان يقول
انك ما الزمتني بالسجود فان قيل ظاهر الآية يدل على ان ترك ابليس للسجود كان تكبرا واستنكافا عن امره به و
ان ذلك يوجب الذم وانكان الامر لغير الوجوب وايضا الخطاب في ذلك الوقت لم يكن بالعربية فجاز ان يكون الوجوب
من غير الامر قلنا الآية دالة على ان الامر مقتضاه الذم على مخالفة الامر فقط فان قوله تعالى واذ قلنا لآدم فسجدوا
الا ابليس كان من الجن ففسق عن امر ربه يشهد بما قلناه فاندفع الاول وبان الخطاب وان كان بغير العربية
الا ان التعبير عن ذلك بصيغة الامر دون غيرها من الصيغ يدل على انها للوجوب فاندفع الثاني ولنا ايضا قوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم اوجب على المخالف للامر الحذر عن العذاب وهو انما
يحسن بعد قيام المقتضي للعذاب وليس ذلك الا المخالفة فالمخالف لامر الله ورسوله على صدد العذاب فتارك المأمور به
على صدد العذاب وهو معنى كون الامر للوجوب لا يقال الاستدلال بها مبني على ان مخالفة الامر ترك المأمور به وهو ممنوع
لجواز ان تكون مخالفة الامر حمله على ما يخالفه كان يكون للوجوب فيحمل على الندب ونحو ذلك سلمنا ذلك لكن نقول قوله
فليحذر ليس للوجوب لانه امر والنزاع فيه وح لا يلزم قيام المقتضي للعذاب سلمنا ذلك لكن لا يلزم منه
الا ان الامر للوجوب ولا يلزم ان يكون صيغة افعل وما معناها كما هو مرادكم سلمنا ذلك لكن لا يلزم ان يكون كل امر

لا نا لا نسلم ان المدعى هو ان فردا ما من افراد الامر للوجوب ولا يلزم منه الا كونه مطلقا وانما هو مطلق ولا يلزم منه الا كونه فردا ما من افراد الامر للوجوب فانا نمنع كونه عاما وانما هو مطلق

سياق وبان نقول الدليل انه رفع الاول وبانه لا يصرف عنه الا بدليل ان تارك المامور به مخالف لما امره به الفاهم من قول القائل المتبادر الى الفهم من قولها

عن الحذر بالندب لا معنى له لانه الى الوجوب فليحذر قوله يصرف العذاب اصابة بتوقع الوعيد في معرض ورودها الاية سياق

فليحذر قوله ثم حمل بدون الدليل يتم انا نقول على مجردة الامر صيغة فانه فيه المتنازع وهو عين اباحته او المكروه اصابة

الا كان وقوعه ما يقتضي بوجود مشروط الشيء عن الحذر وجواز الجواز على يدل ان من اقل لا الامر نقول فانا الوجوب على

وجود بجواز مشروط الشيء عن الحذر جواز قلت فان به الامر يرد فلا سفه وهو يقتضيه ما ولا هو يوجد لم اذا حذره

ولا تحققه يظن او يعلم لم عما الحذر قلت التحريم او للكراهة الامر يكون ان يجوز وايضا بوجوده لا وقوعه يقتضي ما

بالجواز المراد وليس البناء محكم جدا سقوط من يحذره من لام ولهذا الحكمة يخالف سفه الجملة في وقوعه الى يقتضي ما تحقق

جدا فبعيد الحرمة او للكراهة الامر كون واما وقوعه يقتضي ما جواز الشيء عن الحذر جواز في يكفي حتى الامكان مجرد هنا

الصيغ من الامر عليه صدق ما على هو انما الوعيد بان مردود الصيغة لا للوجوب الامر يكون ان الا يلزم لا قوله واما فاسد بل

المحذوف لا للوجوب امر كل يكون ان يلزم لا قوله واما سابقا بينا كما الفعل لا المخصوصة الصيغة في حقيقة الامر فان

المصدر ولان العموم علامة وهو الفلاني الامر الا امره مخالفة عن فليحذر يقال ان يصح فانه منه الاستثناء بجواز عام بانه

والمصدر عام هو بل مطلق انه الاتم بانا الاخير الاعتراض عن العضدي اجاب وقد العموم عدم هناك يكن لم اذ المضاف

منع الاعتراض ان من عرفت لما منع على منع فانه البحث قانون خلاف وهو انتهى زيد ضرب مثل عاما كان اضيف اذا

موجود ما معنى وهذا بالدليل العموم باثبات بل الاطلاق بمنع الجواب يصح فلا مطلقا يكون ان وجواز العموم

العضد كلام توجيه يمكن اوله منع على منع كانه الاخير الجواب تقرير في العضد كلام ان ظاهره الاستاد من المقام هذا حاشية

عاما كونه على دليل الى اشارة اضيف اذا والمصدر قوله ويكون البحث اداب في عليه المصطلح المنع لا الانكار لانتم قوله من مراده بان

قيل واذا قوله ثم ايضا ولنا للعموم اضيف اذا والمصدر مضاف مصدر انه عاما كونه بيان في قال كانه مطوية فيه والصغرى

يجوز قلت فان الوجوب معنى وهو به الامر ومخالفة الركوع على المشتملة الصلاة ترك على ذمهم يركعون لا اركعوا لهم

وقوله الركوع ولكن التنا بدليل قيل ولهذا للتركه لا الامر حقيقة عن ادعاهم وعدم الرسل تكذيب على الذم يكون ان

اركعوا قيل على الذم على الدال يكون لا ان لترتب به المامور لترك هو انما الذم ان الاية من الظاهر قلت للمكذبين يومئذ ويل

واما الويل

واما الويل فهو مترتب على التكذيب فان الكفار معاقبون على الفروع كما يعاقبون على الاصول لنا الخبر بريرة

حيث عتقت وزوجها عبد ولم تعلم التخيير فلما علمت فانفسخ نكاحها فاشتكى فراقها الى الرسول فطلب منها مراجعته

فقالت اتامرني بذلك يا رسول الله فقال لا انما انا شافع نفى الامر مع ثبوت الشفاعة الدالة على الندب وفى الامر مع

ثبوت الندبية ظ فى ان المندوب غير مامور به واذا كان كذلك وجب ان لا يتناول الامر الا الوجوب ولنا ايضا

قوله ص لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك عند كل صلوة وكلمة لولا تفيد انتفاء الشئ لوجود غيره فههنا تفيد

انتفاء الامر لوجود المشقة فيدل على انه لم يوجد الامر بالسواك عند كل صلوة والاجماع ثابت على انه مندوب وذلك يدل

على ان المامور به هو الواجب لا غير وهو المط ولنا ايضا ان السيد اذا قال لعبده افعل كذا ولم يفعل ما امره به

عد العقلاء عاصيا ولا معنى للوجوب الا ما عد بتركه عاصيا احتج القائل بالندب بقوله ص اذا امرتكم بشئ فاتوا منه ما استطعتم

قالوا رد المامور به الى مشيئتنا وهو معنى الندب والجواب انه ليس رد الى مشيئتنا وانما هو رد الى استطاعتنا وهو

معنى الوجوب القائلون بالاشتراك قالوا اطلق الامر عليهما والاصل في الاطلاق الحقيقة قلنا قد بينا ان المجاز خير

من الاشتراك فيكون مجازا في احدهما وليس ذلك الوجوب لقيام الدليل على انه حقيقة فيه القائلون بانه حقيقة

في الطلب قالوا ثبت استعمال الصيغة في الوجوب تارة وفي الندب اخرى وجعلها لاحدهما بخصوصه يوجب المجاز

في الاخر ولهما معا يوجب الاشتراك وهما خلاف الاصل فيكون للقدر المشترك بينهما وهو مطلق الطلب والجواب ان المجاز

وان كان خلاف الاصل الا انه يجب المصير اليه مع قيام الدليل وقد دل على ان الصيغة حقيقة في الوجوب فتكون مجازا

في الندب ولا لزم الاشتراك والمجاز خير منه مع التعارض كما سبق على ان جعله حقيقة في الطلب يوجب المجاز ايضا مع

له في كل واحد من المعنيين بخصوصه لعدم وضع اللفظ له على هذا التقدير وايضا يلزم تكثير المجاز على هذا

التقدير بخلاف كونه للوجوب فقط لا يقال يلزم المجاز ايضا على تقدير كونه للوجوب فقط حيث انها في الطلب مجاز

ايضا لانا نقول اللازم على قولكم كونها مجازا في معنيين مشهورين بخلاف قولنا فان احد المعنيين وهو القدر

المشترك نادر فائدة والوارد بعد الحظر للاباحة غالبا القائلون بان الامر للوجوب اختلفوا في

الامر اذا ورد بعد الحظر فاكثرهم ذهبوا الى انه للاباحة وعليه الحاجبي وبعضهم الى انه للوجوب وعليه المحقق والعلامة

من اصحابنا والبيضاوي والرازي من العامة وهو الاصح عندي وقيل للندب وقيل بالوقف وقال المص وورود

فانه اذا كان الغالب في عرف الشرع كونه للاباحة فانه في عرف الشرع كونه للاباحة غالب ووروده للوجوب قليل وهو يرجح الحاجبي انه للاباحة

الشيء كونه للاباحة كان مقدما على الوجوب وهذا بعينه مذهب الحاجبي وانما قلنا ان الاغلب في استعمال الشرع

هذا الامر للاباحة لما يرى من نحو قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا كنت نهيتكم عن

زيارة المقابر الا فزوروها ونحوها واما اذا كان الاغلب للاباحة حمل عليها فلان الظن الحاق المشكوك فيه بالاغلب

وفيما نحن فيه ذلك انما هو لدليل اقتضاه غير الظن ولو خلينا والظن لحكمنا في هذه المواضع بالوجوب ايضا وبالجملة الحاق

المشكوك بالاغلب انما هو اذا لم يكن هناك ما يلجأ اليه فيرجع الى الاغلب فان الاغلبية قرينة مرجحة على الحاق دليل تم

المشكوك به واما اذا كان دليل يمكن ان يستند اليه فالظن اتباع ذلك الدليل ولا ينتقل عنه الا بدليل يوجبه وقد ثبت

بالدليل ان الامر للوجوب فيصار اليه على ان الامر قد ورد في القران بعد الحظر وليس للاباحة قطعا نحو قوله تعالى

ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله فان الحلق نسك واجب القائلون بانه للوجوب قالوا صيغة الامر تفيد

الوجوب بما تقدم من الادلة ولا مانع في صورة النزاع من حمله عليه اما الاولى فلان ادلة كون الامر للوجوب عامة

في الابتدائي وغيره واما الثانية فلان ما يصلح للمانعية باعتقاد الخصم هو وروده بعد الحظر وليس

بمانع لانه يدل على رفع الحظر وهو اعم من الوجوب والعام لا ينافي الخاص فثبت المقتضي وانتفى المانع ومع ذلك

يحمل على الوجوب فان قيل الادلة انما تدل على ان الامر المجرد من القرائن للوجوب وورود الامر بعد الحظر

هنا قرينة على ان المقصود رفعه وهو الاباحة والوجوب زيادة قلنا الظن ان المقتضي لتخلف الوجوب عن الامر

انما هو القرينة المانعة عن ارادة الوجوب لا القرينة مطلقا ولم توجد القرينة المانعة هنا وكون الوجوب زائدا

على هذا المقصود لا يمنع ارادته والحاصل ان مقتضى الامر مطلقا الوجوب الا ان يمنع منه مانع ولم يوجد فيما نحن

فيه واذا ثبت هذا ظهر ان الحق حمل الامر الوارد بعد الحظر على الوجوب الا ان يكون هناك مانع من

ارادته فلا يحمل عليه ح تتمة القائلون بان الامر بعد التحريم للوجوب قالوا ان النهي اذا ورد بعد الوجوب

فهو للتحريم بما تقدم من دليل الامر واما القائلون بانه للاباحة فقد اختلفوا في ذلك النهي فقيل انه للاباحة

لان المقصود رفع الوجوب وهو يحصل بها وقيل هو للتحريم حملا على حقيقته ولا اثر للوجوب المتقدم ونقل

بعضهم الاجماع على كونه للتحريم ولم ينقل احد انه للاباحة ولم يثبت فالحق لا اشعار في صيغة الامر الى

١٩١ مطلق

ابن

الامر المطلق المجرد عن القرينة لا اشعار فيه بوحدة اى بوقوع المامور به مرة واحدة فقط ولا بتكرار اى بوقوعه مرة
بعد اخرى وانما مقتضاه وقوع الفعل المتحقق فى ضمن المرة الواحدة وما زاد عليها يحتاج الى دليل اخر وهذا هو الحق وعليه
اكثر العلماء منا ومن العامة وقيل انه للتكرار مدة العمر ان امكن وهو مذهب جماعة من العامة وقيل انه للمرة و لا
يحتمل التكرار واليه ذهب ابو الحسين البصرى لنا ان مدلول صيغة افعل طلب حقيقة الفعل وادخاله فى الوجود والمرة
والتكرار زايدان عليها خارجان عنها كالزمان والمكان فكما ان الصيغة لا تدل على طلب الحقيقة فى وقت خاص ومكان
خاص كذلك لا تدل على مرة وتكرار وح يجب ان يحصل الامتثال بالحقيقة مع ايهما حصل لمعنى اضرب طلب ضرب ما
من غير دلالة على خصوصية المرة او التكرار لكن لما لم يمكن ادخال تلك الماهية فى الوجود باقل من المرة صارت
المرة الواحدة من ضروريات الاتيان بالمامور به فلا جرم دل على المرة الواحدة من هذا الوجه وانتفى الزايد لا بدليل
وفى الشاهد ما يدل على ذلك ايضا فان من قال لغلامه اسقنى ماء لا يعقل اكثر من مرة واحدة حتى انه لو كرر عليه
الماء دفعة ثانية لعدوه سفيها ولو قيل ان ذلك يحمل بشاهد الحال وبقرينة انصرفت الى الامر دلت على المرة
الواحدة لقلنا ان ما ذكرناه يعقله من لا يعرف القرينة اصلا ولا يخطر بباله مع انها غير معلومة هنا فان قيل
القرينة هنا انه يعلم استكفاءه بشربة واحدة فما زاد لا يحتاج اليه قلنا هذا طريق الى العلم به لانه قد لا يكتفى بشربة
واحدة ويحتاج فى زيادتها الى تجديد الامر ولو كان ذلك معقولا لما احتاج اليه واعترض العضدى على هذا الدليل
بانه انما يدل على ان الفعل لا يدل على المرة والتكرار بالمادة ولم لا يدل عليهما بالصيغة وهو المتنازع فيه والجواب
انه يدل على ان افعل بصيغته لا يدل على شىء منهما فانا قد بينا ان صيغة افعل تدل على طلب حقيقة الفعل فيكون
مدلولها طلب حقيقة الفعل وادخالها فى الوجود فيكون بالمرة فلا يدل على التكرار واستدل بعض من وافقنا
على ذلك بان الامر قد يقيد بالمرة والتكرار كما يقال اكرم زيدا مرة او مكررا فلو كان دالا على احدهما لكان تقييده
بذلك القيد تكرارا او نقضا والتالى بط وقد يقال عليه ان الامر يفيد احدهما ظاهرا فالتصريح به يفيد الخصوصية
ولا تكرار وبغيره تصريح بصرفه عن الظ وليس نقضا فى ... مدلوله والقياس على النهى بط الخ اقول هذه
ادلة من خالفنا فالقايلون بان الامر يفيد التكرار قالوا اولا النهى يقتضى التكرار فكذا الامر قياسا عليه والجامع كون
كل منهما للطلب بالوضع والجواب ان ما ذكرت قياس فى اللغة فيبطل لانها انما تثبت بالنقل وتتبع موارد الاستعمال

لا بالقياس كما بيناه سابقا وايضا الفرق بين الامر والنهي قائم من وجهين احدهما ان مقتضى النهي انتفاء الحقيقة وهو
انما يكون بانتفائها في جميع الاوقات بخلاف الامر فان مقتضاه اثباتها وهو يحصل بالاتيان بها مرة واحدة وثانيهما
ان التكرار في النهي لا ضيق فيه ولا حرج فان مقتضاه الكف والكف عن المنهي عنه لا حرج فيه لان التروك تجتمع وتجامع
كل فعل فاقتضى لذلك التكرار وليس كذلك في الامر فانه مانع من فعل غيره من المامورات ومفوت لها فكان التكرار فيه
مستلزما للمشقة والضيق قالوا ثانيا لو لم يفد الامر التكرار لما تكرر الصلوة والصوم والثاني باطل لتكررهما فكذا المقدم
والجواب بمنع الملازمة فان التكرار الحاصل فيهما مستفاد من دليل خارجي دل على ذلك لا من الامر نفسه سلمنا لكنه معارض
بالحج فانه مما وقع الامر به ولا تكرار فيه فان قيل قد سال سراقة النبي ص عن الحج هل يتكرر ام لا وهو عربي من اهل اللسان فلو لا
انه يقتضي التكرار لما التبس عليه الامر قلنا انما ساله لما فهم تكرار العبادات البدنية كالصلوة والصوم من قرائن اوجبت ذلك
فتوهم ان الحج مثلها لكونه عبادة بدنية لا لاجل كون الامر يفيد التكرار على انه لنا لا علينا فانه لو افاد التكرار لما احتاج
الى السوال قالوا ثالثا الامر بالشيء يقتضي النهي عن تركه والنهي عن الشيء يقتضي تكرار المنهي عنه فيكون الترك منهيا عنه دائما
وهو مستلزم لتكرار الفعل المامور به مثلا الامر بالحركة يقتضي النهي عن السكون والنهي عن السكون يقتضي انتفاءه دائما
فيلزم دخول وجود المامور به وهو الحركة دائما والجواب منع اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده وبعد التسليم نقول النهي الذي
في ضمن الامر تكراره وعدمه بحسب الامر فاذا كان الامر بالفعل دائما كان النهي عن الضد دائما واذا كان امرا
في وقت كان النهي كذلك فالتكرار والمرة في النهي الضمني فرع كون الامر كذلك فلا معنى لاثباته فيه القائلون بالمرة
قالوا اذا امر السيد عبده بالدخول الى الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما كان كذلك والجواب
ان حصول الامتثال بالمرة الواحدة ليس لظهور الامر فيها بخصوصها والا لم يكن ممتثلا لو اتى بالفعل ثانيا وثالثا و
العرف يشهد بخلافه فظهر ان الامتثال مع المرة لكونها مما يحصل بها الحقيقة المامور بها مع عدم الاحتياج فيها الى ما زاد
عليها [illegible] والمعلق على علة ثابتة يتكرر بتكررها لا على [illegible] اذا قلنا بان الامر لا يفيد التكرار فالحق يتكرر م
انه اذا علق على علة ثبتت عليتها بالدليل نحو ان زنى فاجلدوه وان سرق فاقطعوا يده فانه يتكرر بتكررها
واما اذا علق على غير علة اي على امر لم يثبت كونه علة بالدليل كالشرط والصفة مثل ان دخل الشهر فاعتق عني فالحق
انه لا يقتضي تكرر الفعل بتكرر ما علق عليه لنا على الاول انعقاد الاجماع على وجوب اتباع العلة واثبات الحكم بثبوتها

فاذا تكررت

فاذا تكررت تكرر الفعل لامتناع تخلف المعلول عن العلة والدليل عن المدلول ولنا ثانيا انه لو قال السيد لعبده
ان دخلت السوق فاشتر كذا فاشتراه مرة مقتصرا عليها غير مكرر للشراء بتكرر الدخول فانه يعد ممتثلا وذلك معلوم
قطعا ولو وجب تكرر الفعل بتكرر ما علق عليه لما كان كذلك ولنا ايضا انه اذا ثبت ان الامر المطلق يقتضي الفعل مرة والمعلق
فتعلقه بصفة او شرط انما يقتضي ايقاع ذلك الفعل عند حصول الشرط او الصفة وتخصيصه بها ولو اقتضى التكرار لاقتضاه
مطلق الامر وقد دللنا على خلافه القائلون بالتكرار مطلقا قالوا ثبت تكرار الفعل بتكرر ما علق عليه في اوامر الشرع نحو اذا
قمتم الى الصلوة فاغسلوا واذا كنتم جنبا فاطهروا والزانية والزاني فاجلدوا ونحو ذلك والاستقراء يدل على ان التكرار
من نفس التعلق والجواب ان ما ثبت علينه بالدليل فلا نزاع فيه واما غيره فلا يثبت التكرار فيه الا بدليل خاص به ولذا لم
يتكرر الحج وان علق بالاستطاعة في قوله ان استطعت فحج لعدم الدليل قال فصل الامر لطلب نفس الفعل الخ
القائلون بان الامر للتكرار قالوا بانه للفور واما القائلون بانه لا يفيد شيئا من الوحدة والتكرار اختلفوا فالمشهور
بينهم وهو الحق ان الامر المجرد عن القرينة المشعرة بالفور او التراخي لا يدل الا على طلب نفس الفعل من غير دلالة على الفور
وهو الامتثال بالمامور به عقيب الامر في الحال ولا التراخي وهو الاتيان به متراخيا متاخرا عن ذلك الوقت والى
هذا ذهب المحقق والعلامة من اصحابنا والفخري والبيضاوي والحاجبي من العامة وقيل انه يدل على الفور واليه ذهب
الشيخ الطوسي فعنده ان المكلف اذا اخر الامتثال عن زمان ورود الامر به عصى وهذا في غير الموسع واما هو فقد
صرح الشيخ بتخييره بين العزم الى الضيق والى الفورية ذهب الحنفية وذهب جماعة الى انه مشترك بينهما لفظا
واما القول بافادته التراخي بخصوصه بحيث لو اتى المكلف بالفعل على الفور لم يكن ممتثلا فهو قول نادر والقائل
به الجبائيان وبعض الاشعرية كما صرح به البدخشي في شرح المنهاج وفي بعض كتب الاصول ان غلاة الواقفية قالوا
بان ورد عقيب الفهم لا يحكم بكونه ممتثلا لجواز ارادة التراخي وقد دللنا على ذلك ان الامر لطلب حقيقة الفعل والفور
والتراخي خارجان عنه كالزمان والمكان فلا بد في خصوصية الفورية او التراخي الا بقرينة تدل عليه فبهذا اختلف الحال
بحسب القرائن وان تجرد عن القرائن افاد مجرد الطلب لا غير فمتى اتى بالمطلوب فقد امتثل في اي وقت فعله فان قيل عندنا
ما ينفي كونه للتراخي وهو انه يوجب ان لا يستحق الذم بالاخلال به في جميع الاوقات حتى ينقضي عمر المكلف وظاهر ان ذلك
يلحقه بالفعل غير المخرج عن الوجوب قلنا لا نم انه لم يجوز الاخلال به في جميع الاوقات بل الى وقت يخشى على نفسه الموت

او يتعلق الفعل بعده بحيث يعاقب عليه فعل ح وبهذا فارق النفل لأنه لا يتعين فعله في حال من الاحوال قالوا اولا اذا
قال السيد لعبده اسقني ماء فانه يفهم منه الفورية حتى لو اخر السقي الى وقت اخر عد عاصيا بتأخيره وهو مفيد للمط والجواب
ان العصيان بتاخير السقي ليس مستفادا من الامر وانما استفيد من خارج فان العادة تحكم بان طلب السقي انما يكون عند
الحاجة اليه عاجلا فهو خارج عما نحن فيه لان الكلام في المجرد من القرائن قالوا ثانيا النهي يدل على الفور لانه يفيد وجوب الانتهاء
على الفور اتفاقا فكذا الامر بجامع الطلب والجواب ان هذا قياس بط لان اللغة لا تثبت بالقياس وقد تقدم قال في
الحاشية عند قوله والقياس بط هذا جواب عن استدلال القائلين بالفور وتقريره من وجهين الاول ان كل مخبر بقولة زيد
قائم ونحو ذلك منشي كقولك انت حر قصد للحال فكذا الامر الحاقا بالاغلب الثاني ان النهي يفيد الفور فكذا الامر والجامع الطلب
وتقرير الجواب عن الاول بطلان القياس في اللغة على ان الفارق قائم لدلالة الامر على الاستقبال اذ الحاصل لا يطلب ولا استقبال
يحتمل الامر به الى الحال وغيره والتخصيص يحتاج الى دليل وقد نوقش في هذا الجواب بان مراد المستدل الحاق الفرد النادر
بالاغلب فهذا ليس قياسا وقد تدفع المناقشة بمنع الاغلبية واما تقرير الجواب عن الثاني فظ مما تقدم في بحث الوحدة والتكرار
انتهى قالوا ثالثا ذم تعالى ابليس على ترك السجود حال الامر حيث قال ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولولا افادة الامر للفور
لما استحق الذم لان له مندوحة ان يقول ما امرتني بالبدار وسوف اسجد متى شئت والجواب ان ذم ابليس انما كان
لانه تعالى عين وقت السجود بالتسوية حيث قال تع فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فلم يوجد السجود في ذلك
الوقت ومثله خارج عن محل النزاع فان النزاع في الامر المطلق وايضا فالذم كما يحتمل ان يكون باعتبار ما ذكره المستدل
يحتمل ان يكون للترفع عن امتثال الامر واستكباره كما يشهد له قوله تع ابى واستكبر على انا نقول فاء التعقيب في الامر استكباره
يحتمل ان يكون لتعقيب الوجوب لا الفعل اعني فعل السجود عقب التسوية فلا تفيد الاية فعل السجود عقيب التسوية والنفخ بل ان
الوجوب يحصل عقبهما فلا يدل على الفورية وقد يرجح احتمال تعقيب الوجوب بان تعقيب الفعل يستلزم ان يكون الذم
على ترك السجود وقتيته الامر كما يدل عليه لفظ اذ ولا ريب ان وقت الامر لا يجب السجود وانما يجب بعد التسوية والنفخ وفي ذلك الوقت
لا امر وقد يجاب عنه بان الامر المقيد يتوقف على القيد فاذا حصل القيد حصل الامر وان كان لفظه متقدما قالوا رابعا لو جاز التاخير
لوجب ان يكون الى وقت معين والتالي بط اما الاولى فلانه لو لم يكن الى وقت معين لكان الى اخر زمن الامكان اتفاقا وهو غير
معلوم لاحد والجهل به يستلزم التكليف بالمحال اذ يجب على المكلف ح ان لا يؤخر الفعل عن وقته مع انه لا يعلم ذلك الوقت واما الثانية

فلان الامر

فلان الامر ليس فيه اشعار بذلك ولا دليل عليه من خارج والجواب منع الملازمة المعقودة بقوله اذ لو لم يكن الى وقت معين

لكان الى آخر زمنه الامكان وهو يستلزم التكليف بالمح قلنا انما يلزم ذلك لو كان التاخير متعينا واما اذا كان جا

يزا غير متعين عليه فلا يلزم ذلك لان له ان يبادر الى الفعل ويمتثل به وله ان يؤخره الى ان يغلب عليه ظن الموت فيف

او يتعذر الفعل بعده وح فيتعين على ان ما ذكرتم من الدليل يجرى فيما وقته العمر من النذورات المطلقة وقضا الواجبات وفي

ما اذا صرح بجواز التاخير فيلزم ان لا يجوز التاخير فيه وهو بط بالاتفاق ثم ان في عبارة الاستاد المكرم اعني

قوله ولو تعين فكما وقته العمر الخ نظرا فان ما وقته العمر ليس التاخير فيه متعينا قالوا ثانيا قال الله تعالى وسارعوا

الى مغفرة من ربكم والمراد الى سببها باتفاق المفسرين وهو فعل المامور به وقال تعالى فاستبقوا الخيرات وفعل المامور به

من الخيرات اوجب تعالى المسارعة الى فعل المامور به واستباقه وهما فعل المامور به على الفور فيكون الامر للفور والجواب

ان الامر بالمسارعة والاستباق ليس للوجوب بل للندب فالاية تدل على افضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبه والا

لوجب الفور فيصير ذلك الواجب مضيقا فلم يكن المكلف مسارعا ومستبقا لانهما انما يتصوران في الموسع دون

المضيق وبيانه انه لا معنى لوجوب المسارعة الا حصول الاثم بالتاخير وهذا معنى الواجب المضيق فالاتيان بالمامور به في

الوقت الذى لا يجوز تاخيره عنه لا يكون مسارعة فان من نذر صوم غد فصامه لا يقال انه سارع في فعله والحاصل

ان حمل الصيغة على الوجوب ينافى فتعين حملها على الندب لا يقال حملها على الندب مجاز فليحمل على الوجوب ويتجوز

في معنى المسارعة ويلزم المط لانا نقول مجازان تعارضا وقد يرجح احدهما اعنى ندبية المسارعة باصالة عدم الفور

فيصار اليه هنا ويرد على اصل الجواب انه لا يلزم من وجوب المسارعة صيرورة الواجب مضيقا اذ لا مانع من جعل الشارع

وقت الفعل موسعا مع امره بالاتيان به في اول الاوقات وفائدة التوسعة ح ان المكلف لو اخر عن اول الاوقات اثم

ويكون مؤديا للفعل ولذلك نظائر كثيرة كصلوة الزلزلة وغيرها والحق في الجواب ان على ذلك التقدير افادة المسارعة

والاستباق فورية الامر لم يكن وجوب الفور مستفادا من صيغة الامر كما هو محل النزاع وانما استفيد من الاية كما صرح با

لفورية هنا ويمكن الاستدلال على كون الامر للفور باجماع اهل العربية على كونه للحال دون الاستقبال اذ ظاهر ان

المراد دلالته على ذلك وح فالقول به لذلك غير بعيد فتامل مافيه قال المط اقتضاء الامر بالشى النهى عن ضده

العام الخ اقول اختلفوا في ان الامر بالشى هل هو نهى عن ضده او يستلزمه ونقيضه ام لا وتحرير محل النزاع ان

نقول ليس الخلاف في مفهوميهما التغاير هما قطعا ولا في لفظيهما انما النزاع في ان ما صدق عليه انه امر بشيء هل يصدق عليه
انه نهي عن ضده او مستلزم له او لا اصلا اذا قال اسكن مثلا هل هو في المعنى لا تتحرك ام لا الاكثر الاصوليين على انه يستلزمه وقال
القاضي ومتابعوه اولا انه نفس النهي عن الضد وآخرا انه يتضمنه هذا ما قالوه في تحرير محل النزاع وفيه نظر فانه لا
معنى للخلاف في ان ما يصدق عليه انه امر بشيء يصدق عليه انه نهي عن ضده ليكون الامر بالشيء نفس النهي عن الضد وكيف لا واختلاف
الصيغتين ظ لا يقول احد بان احدهما الاخرى والحق :: ان النزاع في ذلك يرجع الى ان الامر بالشيء هو عين النهي
عن ضده في المعنى بمعنى انهما يحصلان بصيغة واحدة هي صيغة الامر بذلك الشيء ويعبر عنهما بعبارة واحدة من غير
ان يحصل نهي صريح من الشارع عن ذلك الضد على قياس ما قالوه في مقدمة الواجب ان الامر بذي المقدمة امر بالمقدمة
بمعنى ان الامر بكل منهما يحصل بامر واحد من غير ان يتعلق بكل منهما امر على حدة او يستلزمه وعلى الثاني فهل
الاستلزام لفظا او معنى قال بكل طائفة وما يتوهم ان من قال بالاستلزام اراد المعنوي فقط ولا قائل به لفظا بعيد
لتصريح بعضهم بالاستلزام اللفظي اذا تقرر هذا فنقول للمامور به ضدان احدهما خاص مناف له بالاستلزام كالنوم والجلوس
مثلا والآخر عام مناف له بالذات وهو عدم الاتيان به وتركه وهذا نقيض المامور به وهو المراد وقد يطلق ويراد
به احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو راجع الى الخاص ثم ان ظ الكتاب انه لا ريب في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن
ضده العام بمعنى الترك وفي الحاشية وقد يستدل على ذلك بان الوجوب ماهية مركبة من قيدين احدهما طلب الفعل
والثاني المنع من الترك ولا يتحقق المركب بدون تحقق اجزائه فيلزم من ثبوت الامر بالشيء النهي عن تركه وايضا اما ان يكون
اجتماع الطلب الجازم مع الاذن بالاخلال اولا والاول مح لاستحالة الجمع بين النقيضين والثاني هو المط وهذان
الدليلان مما استدل بهما العلامة في يه والفخري في المحصول وذهب بعضهم الى عدم افادة الامر بالشيء النهي عن ضد
العام اعني تركه محتجا بانه كما يحصل الذهول عن الاضداد الخاصة حال الامر يحصل عن العام ايضا ليشهد به الوجدان
وفيه ما لا يخفى فان العجب على تقدير كون الامر للوجوب فالسيد اذا قال للعبد اضرب فكانه قال اوجبت عليك الضرب
ولا معنى للايجاب بالفعل الا طلبه مع المنع من تركه وكيف يذهل العاقل عما هو صريح كلامه انتهى قلت ظ الكلام ان نفي
الاقتضاء في الضد العام بعيد بل غير صحيح ومع بطلانه نسبة القول بالاقتضاء فلا يبقى فيه شبهة وانت خبير بانه مع عدم
الشبهة في اصل الاقتضاء يمكن حصولها من جهة ان الامر بالشيء هل هو عين النهي عن تركه او يستلزمه كما نبهنا عليه سابقا

والنزاع في

والنزاع فيه على هذا الوجه غير بعيد بل هو اقرب منه في الخاص كما يعرف بادنى التفات وح فيمكن ان يكون المراد من
ما للدليل اثبات الاقتضاء على وجه النقض ردا على من قال انه عينه اما كون المراد به اثبات اصل الاقتضاء ردا على من
نفاه راسا كما يستفاد من الحاشية فبعيد لبعد النزاع في مثله ومن ثم ادعى بعضهم الاجماع عليه فانكاره
مكابرة لا يلتفت اليها هذا ما يتعلق بالضد العام اما الخاص فقد قال بعضهم باستلزام الامر بالشيء النهي عنه وقال آخرون الضد م
بعدم الاستلزام فالمثبتون استدلوا بدليلين احدهما ان الواجب وهو فعل المامور به لا يتم الا بترك الضد الخاص لامتناع
التلبس به لا يمكن فعله وما لا يتم الا به فهو واجب فترك الضد الخاص واجب ففعله حرام وهو معنى النهي عنه الثاني ان فعل
الضد الخاص يستلزم ترك الواجب الذي هو الواجب المامور به وما يكون فعله مستلزما لترك الواجب فهو حرام فيكون فعل
الضد حراما ولا معنى للنهي الا ذلك وفي كلا الدليلين كلام بينه في الحاشية حيث قال كما يقال على الاول ان المراد بمقدمة
الواجب ما يكون وسيلة موصلة الى فعله كقطع المسافة في الحج ولا نسلم ان ترك احد الضدين وسيلة الى فعل الاخر بل هو لازم
له ومقارن كما هو مذكور في دفع شبهة الكعبي ولا يلزم من وجوب اللازم وجود الملزوم كيف وابدا الوجه حال غفلة الو
وكما يقال على الثاني لا نسلم ان كل ما يستلزم فعله ترك الواجب يكون حراما بل ذلك اذا لم يكونا معا واجبين مضيقين
اما اذا كانا كذلك فكونهما على هذه الصفة قرينة التخيير لان غرض الشارع من التكليف بهما اما ايقاعهما معا في آن
واحد او ايقاع احدهما والاول تكليف بما لا يطاق فتعين الثاني مثلا اذا امر الحكيم عبده في وقت واحد بالكتابة والـ
لنساجة فتضادهما دليل على تخيير العبد فيهما اذ لا يريد فعلهما في وقت واحد لانه حكيم عادل ومعلوم ان العبد لو
تركهما معا لذمه العقلاء بانك اذا لم تتمكن من فعلهما معا فهلا فعلت احدهما اذ ليس من السيد الحكيم الامر بهما
عبثا والحاصل انا ان سلمنا ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فانما نسلمه ان كان الضد الخاص غير واجب كما
ذكره الاصحاب في صلوة الجمعة بالنسبة الى السفر بعد الزوال اما مع وجوبه وتضيقهما فيرجع الى التخيير الا اذا
كان احدهما اهم في نظر الشارع فيقدم كالصلوة وتخليص المتردي انتهى اقول يمكن تقرير الدليل الاول بوجه واضح
وبيانه ان المقصود بالنهي الكف عن حقيقة الفعل وتركها اساسا بحيث لا يوجد في ضمن فرد اصلا ووجودها ليس الا
تحققها في ضمن فردها فالكف عنها انما يكون بعدم ابراز شيء من افرادها الى عرصة الوجود وح فنقول انتم
لا تنكرون كون الامر بالشيء نهيا عن تركه الدائم وقد اعترفتم به سابقا فاذا كان المقصود من النهي ارتفاع المنهي عنه

وايضا فالترك يكون بعدم ايقاع شئ من افراد التروك وظاهر ان ذلك لا يكون الا بايقاع جميع التروك الخاصة
لذلك الشئ من باب المقدمة ولا معنى للنهى عن الضد الخاص الا النهى عن التروك الخاصة المتحققة في ضمن فعل الضد الخاص
ويرده ان المنهى عنه هو الترك ولا نسلم ان الترك لا يكون الا بايقاع جميع التروك الخاصة فان الترك قد يتحقق
بعدم ارادة الفعل ايضا كما مر في جواب شبهة الكعبي غاية الامر ان الافعال الخاصة مقارنة للترك ولا يلزم من تعلق النهى
بالترك تعلقه بمقارنه فتامل وقد يجاب عن الثاني بوجه اخر وهو ان نقول ان اريد باستلزام ترك الواجب
له الاقتضاء والعلية منعناه وان اريد به مجرد عدم الانفكاك في الوجود الخارجي فيكون اطلاق الاستلزام
عليه على سبيل التجوز منعنا ان مستلزم ترك الواجب بهذا المعنى حرام وتوضيح البحث ان الملزوم اذا كان علة للازم
فلا يبعد ان يكون تحريم مقتضيا لتحريم الملزوم فان العقل يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم العلة واما اذا انتفت
العلية بينهما فلا وجه لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم اذ لا ينكر العقل تحريم احد امرين متلازمين اتفاقا
مع عدم تحريم الاخر لا يقال تضاد الاحكام يوجب عدم اجتماع حكمين منها في امرين متلازمين لانا نقول التضاد يوجب
استحالة اجتماع الضدين في موضوع واحد لا في مواضع متعددة على ان ذلك لو تم لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح و
بيانه ان التلازم بين امرين لو كان مانعا من اجتماع حكمين فيهما بناء على ان المتلازمين كالشئ الواحد وتضاد
الاحكام يمنع من الاجتماع في الشئ الواحد فلا جرم يلزم عدم اجتماع حكمين في متلازمين فاذا اقتضى الواجب تحريم
تركه وكان الترك ملزوما للفعل من الافعال فلا بد من عدم زوال الحكم عن ذلك الفعل ووجوب ان يتحد مع الترك
في التحريم ان كان وهذا هو مطلب الكعبي حيث نفى المباح نظرا الى ان كل مباح ترك الحرام فالسكوت ترك القذف
والسكون ترك القتل وكل ترك حرام واجب وفساد هذا القول اظهر من ان يذكر على ما مر بيانه مفصلا احتج النافون
بان الامر بالشئ لا يستلزم النهى عن ضده الخاص بانه لو كان الامر بالشئ مقتضيا للنهى عن ضده الخاص لما غفل الامر بالشئ
حالة الامر عن الاضداد الجزئية والتالي باطل اما الاولى فلان النهى عن الضد طلب الكف عنه فلا بد من تصور المطلوب الذي هو الكف
عن الضد فيكون مشعرا به اي الكف والضد متصورين فيكون الضد الخاص متصورا له واما بطلان التالي فلانا نقطع بان
الامر بالشئ قد يذهل عن اضداده الجزئية حالة الامر فاين النهى عنها والجواب اما اولا فلان الذهول لا ينافي الاستلزام فان
الشئ قد يستنبط ويلزم من كلام مع ذهول المتكلم عن ذلك كما في دليل الاشارة وسيجئ بيانه ثم فان قلت مع الذهول عن ذلك

حاشية الدلالة الالتزامية

هل هي الدلالة الالتزامية قلت الظاهر ان مثل هذه الالتزامية لا بالمعنى المشهور بين المنطقيين فان الدلالة الالتزامية

لا تختص بالمعنى المنطقي بل يشمله ومعنى اخر هو هذا وذلك لان الذهول في الدلالة الالتزامية عند المنطقيين لا معنى

له وقد يعترض بالفرق بين هذا المقام ودليل الاشارة من حيث ان صحة الكلام تتوقف على ذلك بخلاف ما هنا فان

كون ذلك حكما شرعيا مستفادا من الامر لا يخلو من اشكال فتامل واما ثانيا فلان ذلك في حق الشاهد مسلم لا في

حقه تعالى فان علمه بجميع الاشياء حضوري لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء وظاهر ان ما اصل هذا الاصل له هو

بيان الامر الوارد منه تعالى فلا يتم الكلام وفيه نظر فاولا ان علمه تعالى بجميع الاشياء لا ينفع هنا فان التكليف انما باعتبار

فهم المكلف اذ يستحيل منه تعالى ان يكلف بما لم يطلعنا عليه ولم يفهمنا اياه والحاصل ان المامور مكلف بما يفهم من

الخطاب وما يطلع عليه فاذا انتفت دلالة الخطاب عليه انتفى التكليف وثانيا بان النزاع ليس في خصوصية المادة وما كان

بالنظر الى الخارج عن مدلول اللفظ وانما النزاع في ان مقتضى صيغة الامر ماذا كما لا يخفى والحاصل ان البحث من الجانبين وارد

على كل من الخصمين فسواء استدل على ثبوت المطلوب او نفيه فان المعترض مستظهر على المستدل لضعف الادلة على ذلك وهذا

معنى قولهم وللبحث من الجانبين مجال واسع ويمكن ان يدقق ظاهر ان المقصود بالنهي هو الكف عن حقيقة الفعل وتركها راسا

بحيث لا يوجد في ضمن فرد اصلا اذ وجودها ليس الا بتحققها في ضمن فرد ما فالكف عنها راسا يكون بعدم ابراز شيء

من افرادها في بقعة الوجود كما ان الغرض من الامر بالكلي ليس الامر بشيء من الجزئيات اذ ليس خصوص شيء منها ملحوظا

حتى يتعلق الامر به وانما تعلق الامر بالطبيعة من حيث هي ووجوب فرد ما من حيث ان ابراز الطبيعة الكلية الى عرصة الوجود

لا يمكن الا في ضمنه فظهر الفرق بين الامر والنهي وتبين ان النهي عن الكلي في الحقيقة يراد به النهي عن سائر الافراد لانها

من حيث ان المطلوب بالنهي هو الكف عن ايجاد الطبيعة وهو لا يمكن الا في ضمن الافراد فكانه نهي عن الافراد جملة بخصوصياتها

بخلاف الامر فانه لما كان المقصود منه ايجاد الحقيقة وهو يحصل في ضمن فرد ما لم يكن الامر بالكلي امرا بشيء من جزئياته

على الخصوص لجواز ايجادها في ضمن فرد اخر غيره فان قيل وجود الطبيعة يتوقف على ايجاد فرد ما لتوقف وجودها على

وجود فرد ما لاستحالة تحققها الا في ضمنه فبمقتضى ما ذكرتم في النهي يلزم عليكم ان تقولوا بان الامر بالشيء امر بجزئي

ما وهو خلاف التحقيق بل انتم تنكرونه قلنا بعد تسليم ما ذكرتم نقول لا شك ان فردا ما واجب على تقدير الامر

بالكلي ولكن وجوبه من مقتضيات الامر بل من باب المقدمة وبيانه انه لما كان الامر هنا متعلقا بالكلي من حيث هو

٧ ابرازه في ضمن فرد ما من افراده غير مخصوصة بل معينة ولهذا كان الامر بالكلي صح

من وايجاده لا يمكن الا في ضمن فرد ما كان فرد ما واجبا من باب المقدمة فنقول في النهي انه كان فاذا المقصود من
النهي انما هو ارتفاع الطبيعة الكلية والكف عنها وذلك لا يمكن الا بارتفاع جميع افرادها لكان الكف عن جميع الافراد واجبا من
باب المقدمة ح نقول اذا كان الكف عن الطبيعة متوقفا على الكف عن جميع الافراد كان جميع الافراد مقصودا ثم
بالكف ولا معنى للنهي عن الافراد الخاصة الا ذلك وقد حصل مما ذكرناه ان الترك اذا كان منهيا عنه كان المقصود عدم
ايقاعه راسا ويلزم منه النهي عن الضد الخاص لتحقق الترك في ضمنه والجواب ان كون الترك منهيا عنه لا يوجب كون
الضد الخاص الوجودي منهيا عنه وتحقق الترك في ضمنه ان اريد به مقارنته له في الوجود فلا قصور اذ لا مانع من
تعلق النهي باحد المتقارنين دون الآخر وان اريد به ان فعل الضد محصل له فتم كيفية والعلة في ترك المامور به انما
هي وجود الصارف عن فعله وعدم الداعي اليه لا فعل الضد نعم فعله متوقف على حصول وجود الصارف وعلى ارادته فان
صدور الفعل بدون تعلق الارادة غير ممكن فتدبر المقام فانه من المطالب العظام قال المص ولو ابدل النهي
عن الضد الخاص بعدم الامر به فيبطل لكان اقرب اقول قد عرفت ما في دليل استلزام الامر بالشيء النهي عن
ضده فلو ابدل النهي عن الضد بعدم الامر به ليرجع الكلام الى ان الامر بالشيء يستلزم عدم الامر بضده لتم المطلوب
وهو بطلان الضد الخاص لان صحته فرع تعلق الامر به وتعلق الامر بالضدين محال لاستلزامه تكليف ما لا يطاق فاذا
امر باحدهما يستلزم عدم الامر بالآخر ح فيبطل الضد لو اتى به في حالة الامر بذلك الشيء لانه اتيان بالمامور به
فلا يكون مبريا للذمة ولا مسقطا للتكليف اذ الامر يستلزم الاجزاء هذا هو وجه ما ذكره المص وفيه نظر لظهور ان
الكلام في الضد الخاص لما مر ان استلزام الامر بالشيء النهي عن ضده العام مما لا ريب فيه وظاهر ان القائل بان الامر بالشيء لا يستلزم
النهي عن الضد الخاص يجوز صحة ذلك الضد لو اوقعه المكلف فهو لا يسلم عدم الامر بالضد بل يذهب الى تعلق الامر به ليتم
حكمه بالصحة وعلى هذا فلا وجه لاقربية ما ذكره على انه لا مانع من كون الضدين واجبين واحدهما تقديره على
الآخر اذ لا امتناع في ان يقول الشارع اوجبت عليك كلا من الامرين مع تضيق احدهما وتوسعة الآخر ح فله ان
يقدم احدهما وهو المضيق ويؤخر الموسع لان وقته موسع فاين التكليف بما لا يطاق نعم يتم ذلك في المضيقين فان
قبل الموسع في وقت المضيق مع ثبوت الامر به كما هو المفروض اذ المفروض استمرار وجوبه في جميع الاوقات ومن جملتها
وقت المضيق يوجب التكليف بما لا يطاق ولا ينفع كون احدهما موسعا لان [illegible] في وقت المضيق

نعم لو وجب

وجب بعده ولم يجب [illegible] الكلام لكنه غير ما نحن فيه قلنا ليس وجوبه في وقت المضيق انه يجب عليه الاتيان به
في المضيق في ذلك الوقت بل معناه انه لو اوقعه دون المضيق خرج عن عهدة التكليف به ولا شك ان هذا قول من يذهب
الى ان الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن ضده الخاص فان المامور به حق الاداء المضيق لو اوقع الصلوة في هذا الوقت
كان صحيحا عنده وليس ذلك الا لتعلق الامر به لائق فعل الضد يتوقف على وجود الصارف عن الفعل المامور به كما مر سابقا
وهو محرم قطعا فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف واجبا ايضا باعتبار توقف الواجب الموسع عليه اذ
لا يتصور وقوعه بدونه وح فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي وهو بط قطعا الا انا نقول وجوب مقدمة
الواجب ليس على حد غيرها من الواجبات فان المقصد منها التوصل الى فعل الواجب فهي وسيلة ووصلة اليه ومن ثم لو قطع الحاج
المسافة او بعضها على وجه منهي عنه حصل الامتثال وخرج عن العهدة من غير وجوب اعادة السعي بوجه سائغ وهذا يدل
على ما قلنا وظ انه بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب لفوات الغرض منه فلا اجتماع
فصل الشيخ والاكثر على ان الامر بالموقت الخ اقول اذا امر الشارع بفعل في وقت معين فهل يكفي هذا الامر في
وجوب فعله بعد ذلك الوقت قضاء لو فات ذلك الفعل من المكلف ام لا بد في ذلك من امر جديد غير الاول دال على القضا
وجوب قضائه بعد ذلك الوقت الشيخ والاكثر على الثاني وهو الحق وذهب جماعة الى ان الامر الاول كاف في وجوب
وحاصل الخلاف انه اذا صدر من الشارع امر بفعل في وقت فهل يثبت بمجرد هذا الامر وجوب القضاء حتى انه يعمل به فيه
الى ان يظهر دليل منفصل على انه لا قضاء له كالخطبة القائمة مقام الركعتين في الجمعة اولا فعلى الاول يجب القضاء من غير حاجة
الى دليل يدل عليه وعلى الثاني لا يجب القضاء الا اذا ظهر دليل من خارج دال على وجوب القضاء مثل قوله تم فعدة من ايام
اخر وقوله من نام عن صلوة او نسيها الحديث لنا على ان القضاء بامر جديد ان الامر بفعل في وقت معين لو كان موجبا
لقضائه بعد ذلك الوقت لاقتضاه والتالي بط اما الملازمة فلان الاقتضاء اعم من الوجوب لانه الاقتضاء الجازم وثبوت
الاخص يوجب ثبوت الاعم واما بطلان التالي فلانه لو اقتضاه لدل عليه ونحن قاطعون بانه لا دلالة لقول القائل صم يوم الخميس
على صوم غيره بوجه من الوجوه اصلا هذا تقرير الدليل على الوجه الصحيح وقال الحاجبي في تقريره ان الامر الاول لو وجب به القضا
لاقتضاه وصوم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة واعترض عليه العضدي بما حاصله انك ان اردت بقولك اقتضا صوم يوم الجمعة
ان الامر بفعل في وقت معين كيوم الخميس لا يقتضي فعله في وقت اخر معين كيوم الجمعة فمسلم ولا يضرنا لانا لا ندعي ان الا

بفعل في وقت معين يقتضي قضاءه في وقت اخر معين وان اردت تعلم اقتضا ... امر بفعل في وقت معين لا يقتضي

بعد ذلك الوقت قضاء اخر فان الخصم يقول ان المكلف ماموربالصوم وبايقاعه في يوم الخميس فاذا فات ايقاع الصوم

فيه الذي كمال المامور به بقي الوجوب مع نقص بلده بما بقي ان ذلك مصادرة على المطلوب والجواب باختيار الشق الثاني وذكر

يوم الجمعة للتمثيل وحاصل الكلام ان صوم يوم الخميس لا يقتضي صوم غيره بوجه من الوجوه لعدم دلالته عليه بشي من الدلا

لات فاندفع المنع وسقطت المصادرة ويمكن تقرير الدليل بوجه اخر فيقال الامر هنا ولى بلفظ الوقت الاول سواء اطاع

المامور او عصى واذا كان لو اطاع لم يتناول سواه كذلك لو عصى لان الطاعة او المعصية لا توجب تغييرا في متعلق الامر ولنا ان

ان الامر والنهي يتبع الحسن والقبح في الافعال وهما يكونان لوجوه واعتبارات تتبع المصالح كما دللنا عليه سابقا وعلى هذا فاذا كان

الامر معلقا بوقت دل على ان ايقاعه في ذلك الوقت مصلحة فاذا لم يفعل في ذلك الوقت لم يعلم انه مصلحة في وقت اخر

واحتيج في العلم بذلك الى دليل اخر ولا يمكن ان يقال ان الامر يدل على وجوب المامور به فانه مصلحة وليس للاوقات

تاثير في ذلك فينبغي ان يكون ايقاعه مصلحة اي وقت شاء لانه لا يمتنع ان يكون للاوقات تاثير في كون الفعل

مصلحة فيه حتى اذا فعل في غيره كان مفسدة بل الظاهر ذلك كما يقتضيه القول بالحسن والقبح لوجوه واعتبارات

وبنوا على ذلك ان الصلوة الجمعة لا خلاف في انها مصلحة وواجبة في وقت معين ولم يفعلها فيه فانها تسقط عنه ولا يجوز

له فعلها في وقت اخر وكذلك من نذر صوم يوم بعينه فانه يلزمه صوم ذلك اليوم غير ان يصوم يوما اخر واذا ثبت هنا

فلا يكون الامر بالاتيان به في ذلك الوقت متعديا الى الامر بالاتيان به في غيره الا اذا ثبت ان الفعل حسن ومصلحة في غير ذلك

الوقت ايضا وهو غير ظاهر عند العقل وانما يعلم من كشف الشرع وبيانه فحيث بين الوجوب بالامر يعلم من ذلك حسنه فيه وحيث

سكت عنه تبين انه ليس بحسن هذا تقرير الكلام على الوجه التمام واستدل الحاجبي على المذهب المختار بدليلين تقرير الاول

ان الامر بفعل في وقت معين لو اقتضى فعله بعد الوقت لكان اداء فانه بمنزلة ان يقول افعل في هذا الوقت او بعده

ولا شك ان هذا الكلام تخيير بينهما وان الثاني اداء برأسه لا قضاء الاول وهو ضعيف فان الخصم يدعي ان المكلف

مامور باصل الفعل وبايقاعه في وقت معين وان كمال المامور به يكون بايقاعه في وقته المعين فاذا فات بقي

اصل الوجوب مع نقص وح فيمنع الملازمة وتقرير الثاني ان الامر بفعل في وقت معين لو اقتضى فعله بعد ذلك الوقت

للزم التسوية بين الاداء والقضاء فلا يسمى بالثاني وهو ضعيف بما قلنا على الاول ... مدظله ... بالصو

ان قول ... المخصم بادلة ... من الشارع اذا قال صم يوم كذا فقد امرنا بالصوم وتخصيصه في
وقت معين فان اللفظ مركب ومفهومه ايضا مركب فيكون ما يدل عليه متعددا في الخارج واذا كان متعددا في الخارج
فبفوات واحد عن التخصيص في وقت معين لا يفوت الاخر وهو اصل الصوم الثاني ان الوقت للفعل المامور به بمنزلة
اجل الدين فكما ان الدين لا يسقط اذا لم يؤد في اجله ويجب اداؤه بعده فكذلك الفعل لا يسقط اذا لم يؤد في وقته　كذلك م
بل يجب ان يؤدى بعده الثالث ان القضاء لو كان وجوبه بامر جديد غير الاول لكان اداء والتالي باطل اما الاولى
فلانه قد امر بالفعل بعد وقته الاول فيكون ما يأتي به في وقته الذي امر به لا بعده وليس هذا الا الاداء واما التالي
فظ والجواب اما عن الاول فبان نقول المامور به في وقت معين كصوم يوم الخميس مثلا وان كان مركبا بحسب اللفظ
والمفهوم العقلي الا لكن لا نسلم انه مركب بحسب الوجود الخارجي وانما هو بحسبه امر واحد لا تعدد فيه فان الحق
ان المقيد ليس مركبا في الخارج من المطلق والقيد اذ هو نظير النوع الاضافي المركب من الجنس والفصل وقد ثبت
وتقرر انه لا تركب لها بحسبهما بل هو في الخارج شيء واحد ذاتا ووجودا لكن العقل ينتزع منه باعتبارات
مختلفة اشياء لا تمايز بينها الا في الذهن وكيف لا وتركبه منهما خارجا يستلزم امتناع الحمل فان الحمل يقتضي الا
تحاد في الخارج واتحاد الكل مع الجزء ممتنع واذا كان المقيد امرا واحدا لا متعددا فاذا انتفى سقط المامور به
واحتاج في ثبوت وجوب الفعل فيما بعد ذلك الوقت الى موجب جديد واما الجواب عن الثاني فبمنع كون الوقت
بمنزلة اجل الدين كيف واشتغال الذمة بالدين في جميع الاوقات بحيث لو قدمه على الاجل او اخره صح بخلاف
الفعل المامور به في وقت معين فانه ليس بهذه المثابة لعدم صحة تقديمه على وقته وهذا هو الفارق بينهما و
اما عن الثالث فبمنع الملازمة فان الاداء يشترط فيه ان لا يكون استدراكا لمصلحة فاتت اولا والذي امر بفعله
ثانيا فيه استدراك ما فات اولا فكان هذا مانعا من كونه اداء ومثبتا لكونه قضاء لانه ما فعل استدراكا
جماعة منهم　لما فات اولا ... مدظله قيل المط بالامر فعل جزئي ... اذا تعلق الامر بالماهية الكلية
من غير خصوص فرد كان يقال اضرب ضربا اي بايقاع هذه الماهية فما المط بهذا الامر اختلفوا فيه فذهب الحاجبي
الى ان المط بذلك الامر فعل جزئي مطابق للماهية اي يصدق عليه الماهية صدق الكلي على الجزئي واستدلوا على
ذلك بان الماهية الكلية يستحيل وجودها خارجا فلا يكون مطلوبة بالامر اما انه يستحيل وجودها خارجا

فلانها لو وجدت خارجا لكانت متشخصة بالتشخصات الخارجية كما هو شان الموجود الخارجي فهي من حيث انها
الماهية الكلية تكون كلية ومن حيث كونها موجودة في الخارج تكون متشخصة جزئية فيلزم كونها جزئية كلية
في حالة واحدة وهو محال واما ان ما يستحيل وجوده خارجا يمتنع طلبه بالامر فلان ذلك تكليف بايجاد الممتنع وهو
ط لاستحالة التكليف بما لا يطاق وقد يجاب عن الدليل بان الكلية والجزئية انما تعرضان للماهية في الذهن
ولا تعرضان في الخارج فلا قصور في وجودها في الخارج لخلوها عن الامرين وان كانت بحيث لو وجدت في الذهن
كانت احدهما ومن هنا ذهب الاكثر الى انها هي المط بالامر دون الجزئي لان المط بالامر مطلق غير مقيد بقيد
زائد على الماهية والجزئي مقيد فلا يتناوله صيغة الامر ولا تدل عليه بشيء من الدلالات فلا يكون مطلوبا با
لذات وان كان مطلوبا من حيث توقف الواجب عليه ومنشأ هذا الاختلاف والنزاع بين الفريقين في هذا
الاصل هو الاختلاف في وجود الماهية لا بشرط اعني الكلي الطبيعي فان قلنا بوجودها في الخارج كانت هي المط
والا فلا وتفصيل الكلام ان الماهية قد توجد بشرط ان تكون في بعض العوارض والتشخصات المفيدة للجزئية وتسمى
الماهية المخلوطة والماهية بشرط شيء وتكون موجودة في الخارج وقد توخذ بشرط التجرد وعدم العوارض وتسمى الماهية
بشرط لا ولا تكون موجودة في الخارج وقد توخذ لا بشرط شيء من التشخصات وعدمها اي توخذ بنفسها من حيث هي
وان اتفق قارنها شيء من العوارض او كانت مع الف شرط وهذه هي الكلي الطبيعي وقد اختلف في وجودها في الخارج
والحق وجودها في الخارج لا بمعنى انها جزء من الجزئيات الموجودة فيه كما يقوله معظم القائلين بوجودها بل بمعنى
انه يوجد في الخارج شيء يصدق عليه ويكون عينه فيه وان تغايرا بحسب لحاظ العقل كما بينوه ويمكن حمل قول
المنكر بوجود افرادها على ذلك بمعنى ان ما صدقت عليه من الافراد موجود في الخارج ومتحد معها واذا كان كذلك
فيصح طلبها والامر بايقاعها ولا يرد ان الماهية لا توجد في الخارج الا بوجود الافراد فلا توجد الا مقيدة بقيد فلا
يصح طلب مطلقها اذ لا يطلب الا ما كان موجودا لانا نقول ان مطلقها انما في مقيدها بل هو متحد هو وغيره من
الجزئيات ويتحد معه في الوجود الخارجي وبالجملة فالمط هو المطلق لا خصوص المقيد وتحصيله لا لانه هو المط
بخصوصه بل لانه حاصل في ضمنه وربما ذكر بعضهم ان منشأ الاختلاف في هذا الاصل هو عدم التفرقة بين الماهية
لا بشرط وبينها بشرط لا فالحكم بانه او لحاظه ولما كانت الماهية بشرط لا يمتنع وجودها في الخارج توهموا انها

الماهية بشرط التجرد انما

الماهية بشرط تجردها عن العوارض بل في الذهن ايضا كما زعم بعضهم فان ما هو في الذهن محفوف بالعوارض الذهنية لا مجرد عنها وان كان ضعفه ظاهرا كانت الماهية لا بشرط اليم مما يمتنع وجودها خارجا فلا يصح طلبها بالامر هذا لكن ينبغي ان كل عاقل يفرق بين الماهية بشرط لا ولا بشرط ولم يقل احد ان احدهما عين الاخر فلا يصح ان يكون النزاع مبنيا على عدم التفرقة بينهما ولا يبعد ان يكون هذا الكلام تعريضا بالحاجبي على ما بيناه انفا واني فليرجع اليه من اراد الوقوف عليه قال المصنف فصل النهي للتحريم للتبادر الخ اقول لم يعرف النهي اكتفاء عنه بتعريف الامر فانه يعلم بالقياس اليه فيعلم انه طلب كف عن فعل بالقول استعلاء او فوايد القيود تعرف كما في الامر والاعتراض بوجوب كف عن الزنا في حد النهي قد مر جوابه فلا تغفل ثم ان النهي قد يكون للتحريم وقد يكون للكراهة وقد اختلف في كونه حقيقة في ايهما فالاكثر على انه حقيقة في التحريم وهو الحق وقيل في الكراهة وقيل في القدر المشترك وقيل مشترك لفظا وقيل بالوقف لنا على الاول وجوه الاول تبادر التحريم من قول القائل لا تفعل والتبادر علامة الحقيقة كما مر الثاني ان السيد اذا قال لعبده لا تفعل هذا الفعل ثم ان العبد فعله فان العقلاء تذمه على الفعل ولا معنى للحرام الا ما ذم الفاعل على فعله الثالث قوله وما نهاكم عنه فانتهوا امر بالانتهاء عن المنهي عنه فيكون الانتهاء عنه واجبا لقضية الامر ولا معنى لكون النهي للتحريم الا هذا وفيه نظر فانه ان تم دل على ان نهي الرسول للتحريم بدليل من خارج وهو غير المدعى اذ الكلام في ان نفس النهي يدل عليه او لا وهل المط به كف النفس او عدم الفعل اقول اختلف العلماء في ان المط بالنهي ما هو فالاكثر على ان المط به كف النفس عن الفعل المنهي عنه واختاره العلامة في تب وذهب بعضهم الى ان المط به ترك الفعل بمعنى ان لا يفعل وحكي ان هذا قول جماعة كثيرة من الاصوليين وهو الاصح لنا ان تارك الزنا والسرقة ونحوهما من المنهيات يعد في العرف ممتثلا ويمدحه العقلاء على انه لم يفعل من دون التفات الى تحقق الكف منه بل الاغلب تحقق الغفلة عنه وعدم خطوره بالبال وهو دليل على ان الكف غير ملحوظ في التكليف والا لم يصدق الامتثال بدونه ولا يحسن من العقلاء المدح على مجرد الترك من دون ملاحظته قالوا التكليف يستدعي المقدورية والترك نفي محض فلا يكون مقدورا لان القدرة لا بد لها من اثر والعدم ليس باثر فلا يكون متعلق التكليف ولانه عدم اصلي فيكون سابقا على القدرة حاصلا قبلها فالتكليف به يوجب تحصيل الحاصل وهو مح وربما استدلوا على ذلك بان الامتثال بالنهي والثواب عليه يترتب على عدم الفعل من دون

ملاحظة كف النفس عنه فانا نعلم ان من لم يزن ويسرق ويشرب الخمر في مدة عمره وهو لا يقصد الكف عن هذه يثاب

لا يكون مثابا والجواب اما عن الاول فبانا لا نم ان العدم لا يكون اثر القدرة ولم لا يكون اثرا باعتبار الا

وحاصله ان المكلف لو ان لا يفعل الفعل فيستمر ذلك العدم ولو ان يفعله فينقطع فاثر القدرة هو الاستمرار

المقارن لها وهو مستند اليها ومتجدد بها وقد مر نظير هذا في الاحكام وعن الثاني بالمنع من كون الثواب

لا يترتب الا على الكف فانا قد اثبتنا ترتب الثواب على الترك من دون مدخلية الكف وهو مبطل ما قالوه

فصل النهي للدوام عند الاكثر الخ النهي المطلق المجرد عن التقييد بوقت او شرط او صفة

هل يفيد الدوام في الانتهاء حتى اذا قال لا تفعل مثلا كان المفهوم منه دوام الانتهاء عن الفعل فلو وقع منه مرة

كان عاصيا او لا يفيد الا الانتهاء عن الفعل في وقت لا يمكنه الاتيان به فيه وما زاد على ذلك من كونه دائما او مرة

يعلم من دليل خارجي يدل عليه كما في الامر الاقرب الاول وهو مختار العلامة في يب وذهب بعضهم الى انه لا يفيد

تكرر الانتهاء عنه في كل وقت بل اذا تركه في الوقت الذي يلي النطق بالنهي فقد امتثل وان فعله بعد ذلك لم يخرج عن

الامتثال بفعله بعد ان كف عنه مرة ونسب هذا القول الى الفخري لنا على الاول ان السيد اذا قال لعبده نهى عنه لا ت

فعل فانتهى مدة كان يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل بعدها عد في العرف عاصيا مخالفا لسيده يحسن منه عقابه وكان

عند العقلاء مذموما حتى لو اعتذر بانه ترك الفعل بعد وقت النطق بزمان يمكن ايقاع الفعل فيه وليس نهي السيد متناولا

لم يسمع منه وبقي الذم بحاله وهذا مما لا يسعه انكار ولنا ايضا ان السلف من العلماء لم يزالوا يستدلون بالنهي على دوام الانتهاء

عن الفعل ولا يخصونه بوقت دون وقت واستمر ذلك منهم ثم ممن يليهم من العلماء وشاع وذاع من غير نكير ولو لم يكن

المفهوم منه الدوام لما استمر لهم ذلك فان اعترض بانا لا نم فهمهم الدوام من مجرد النهي ولم لا يجوز ان يكونوا فهموا ذلك

من دليل خارجي دل عليه سلمنا لكن يجوز ان يكون ذلك من حيث انه مذهب لهم فلا يقوم حجة على من خالفهم

فانا نعلم قطعا ان فهمهم الدوام من مجرد النهي كما نعلم ذلك من نظر كلامهم كيف ولو كان الفهم من القرينة لكان اذا ورد

عليهم نهي ان لا يحكموا بالدوام فيه وان يتوقفوا حتى يظهر لهم الدليل ونحن نعلم من احوالهم انهم يحكمون في كل نهي بالدوام

على اختلاف الاحوال وهلم من طبقة بعد طبقة وفي زمان بعد زمان بان الاستدلال منهم على ذلك قد شاع وذاع ولم

الانقطاع ولو كان من حيث انه مذهب لهم لانكر البعض اذ لا خصوصية ثم مذهب عن وفي الحاشية ... المطلب

غير مشهور ص

كما لو اخر تقريره بخبر ترك الفعل في وقت من الاوقات امر عادي للمكلف غير محتاج الى النهي فلو لم يكن النهي للدوام
لكان صدوره من الناهي عبثا فان قلت العبثية ممنوعة لانه انما تلزم لو لم يكن النهي مقتضيا للفور قلت قد مرّ في
الحاشية السابقة عن العلامة والفخري ان من يقول بعدم الدوام لا يجوّز التراخي والعبثية لازمة لكن يمكن ان يقال
الترك نوعان عادي واصالي والثاني انما يترتب على النهي وبه يحصل الثواب فانتفت العبثية انتهى اقول هنا شيء وهو
ان القائلين بعدم الدوام منهم من يذهب الى احدهما على دليل من خارج كما في الامر ثم اما من قال بان النهي للمرة قال با
لفورية كما هو الظاهر من كلام بعضهم حيث صرح بان النهي لا يفيد الا الانتهاء في الوقت الذي يلي وقت النطق بالنهي كما نقلناه
سابقا فلا عبثية على مذهبهم واما من يجعله مشتركا بينهما فانه يتوقف في الانتهاء الى ان يظهر دليل على احدهما ح بل لا يلزم
من كون الترك في بعض الاوقات عاديا العبثية على تقدير النهي هذا وقد استدل صاحب المنهاج على ان النهي للدوام
بان المراد من النهي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل المنهي عنه في الوجود وهذا انما يصح لو كان النهي للدوام اذ
لو اتى بالمنهي عنه ولو مرة لكان قد ادخل في الوجود فكان مخالفا لمقتضى النهي فلا امتثال وفيه نظر فانه ان اراد ان
المط من النهي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل دائما فذلك مصادرة على المط اذ الكلام ليس الا فيه وان اراد ان
المط منه منعه من ادخال الماهية في الجملة فلا نسلم فان قلت نحن نعلم قطعا ان المط بالنهي الكف عن الفعل وتركه ولا
معنى لذلك سوى ان لا يوجده ولا يثبت له حالة توجد قلنا الكلام في ان ترك الفعل هل هو دائم او غير دائم الكلام فيما
قبله فان قيل ليس النهي عن الشيء لقبحه والقبح مستمر فيتكرر لذلك قلنا الكلام في القبح كما تقدم فان قبحه ربما اختص بوقت
دون وقت فلا يجب استمراره في جميع الاوقات والحق ان كل هذا بعيد عن التحقيق والتحقيق ان النهي يقتضي الامتناع من ادخال
الماهية في الوجود مطلقا والعرف شاهد بذلك ايض كما تقدم القائلون بعدم افادة النهي الدوام استدلوا عليه بوجهين
الاول ان النهي قد ورد للدوام تارة وللمرة اخرى اما الاول فكما في قوله تع ولا تقربوا الزنا ونحوه واما الثاني فكما في
قوله تع ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى اذ ظ انه ليس المراد من هذا النهي عدم قربان الصلوة مطلقا بل عدمه حال
السكر فقط وكما في قول الطبيب للمريض لا تاكل اللحم فان المراد منه عدم الاكل في وقت المرض لا مطلقا كما لا يخفى واذا ورد لهما
فنقول الاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون للقدر المشترك بينهما الثاني ان النهي قد يقيد بالدوام كما تقول لا تزن
دائما وقد يقيد بالمرة كما تقول لا تصم يوم العيد [illegible] يلزم تكرار في الاول ولا نقض في الثاني ولو كان للدوام كما يقولون

وح صح

للزوم التكرار رد النقض لدلالته على الدوام بلفظه فذكر ثانيا تكرارا وذكر ما نافيه نقضا الجواب عن الاول ان
الكلام في النهي المطلق المجرد عن القرائن وظ ان النهي في الصورتين الاخيرتين مقيد بالوقت ولا يلزم من عدم
الدوام في مثله عدم الدوام في المطلق على ان ما ذكر نحوه مفيد للدوام في ذلك الوقت الذي قيد به ولهذا عم جميع
اوقات السكر في المنع من قربان الصلوة وجميع اوقات المرض في المنع من اكل اللحم وعن الثاني بانا نقول انه
ظ في الدوام وح فالتصريح بالدوام تصريح بما فهم من ظ اللفظ وذلك يقوي الظ ويقربه الى النصوصية وبالمرة تصريح
بصرفه عن الظ وبان الظ منه غير مراد ولا محذور في شيء منهما وقد تقدم مثل هذا الجواب في الامر فانت بعد ما بينا
لك هنا لا يخفى عليك ما في عبارة المص قال فصل النهي في العبادة لعينها او جزئها او شرطها الخ اقول
النهي عن الشيء قد يكون لعينه بان يرجع النهي اليه نفسه وقد يكون لجزئه بان يرجع النهي الى جزئه وقد يكون لشرطه وقد
يكون لامر خارج عنه وكل واحد من هذه الاقسام اما في العبادات او المعاملات فان كان النهي عن الشيء لعينه او لجزئه او شرطه
فقد اختلف العلماء في ان ذلك النهي هل يدل على فساد المنهي عنه ام لا ونعني بالفساد عدم ترتب الاثر المط من ذلك الشيء
كسقوط القضاء او موافقة الامر في العبادة واقتضاء ونحوه في المعاملات وعلى القول بدلالته على الفساد فهل هو في التمليك صح
العبادات فقط دون المعاملات او فيهما وعلى التقديرين فهل دلالته على الفساد من حيث اللغة يعني ان لفظ النهي في
اللغة كذلك او دلالته عليه من حيث الشرع بمعنى ان النهي في عرف الشرع كذلك او بجهتهما معا اكثر اصحابنا على ان النهي
في العبادات فقط يدل على الفساد ودلالته عليه شرعا لا لغة الا ان يدل دليل منفصل على الصحة فيحكم بها وهذا هو الحق
وقيل يدل على الفساد فيهما لغة ايضا وقيل يدل على الفساد فيهما الا ان يدل دليل على الصحة والى هذا ذهب الحاجبي وقيل
لا يدل على الفساد فيهما الا ان يدل دليل عليه وهؤلاء منهم من زاد على ذلك بان قال ويدل على الصحة فسيجيء بطلان
مقالتهم انش ومنهم من اقتصر على عدم الفساد واعلم ان الخلاف في كون النهي يقتضي الفساد او الصحة ليس خلافا في النهي مطلقا
وانما هو في النهي عما امر به الشرع او ندب اليه فهذا هو محل الخلاف في كونه يقتضي الفساد اولا وح فالنهي عن الزنا وشرب
الخمر واكل الميتة ليس محلا للخلاف اذ لا فساد ولا صحة بمعنى لنا على ان النهي في العبادات يدل على الفساد شرعا ان النهي
يقتضي كون المنهي عنه مفسدة فيكون قبيحا والامر يقتضي كون المامور به مصلحة وح فلا يكون الاتيان بالمنهي عنه
اتيانا بالمامور به اذ يستحيل ان يكون الشيء الواحد مامورا به ومنهيا عنه فلا يخرج المكلف بالاتيان بالمنهي عنه عن عهدة

التكليف

وكيف اذ لم يات [illegible] به فلا يحصل الامتثال ولا معنى للفساد الا ذلك ويرد على المقدمة القائلة بان الاتيان
بالمنهي عنه لا يكون اتيانا بالمامور به ان الامر اذا امرنا وقال المنهي عنه يكون اتيا بغير المامور به والاتي بغير المامور به
لا يكون اتيا بالعبادة ليوصف بالفساد او الصحة اذ تلك ليست عبادة مع ان المط ان النهي في العبادة يدل على الفساد
ويمكن الجواب بملاحظة ان المراد من العبادة الصورة المخصوصة كما سننبه عليه الجواب عن كلام محمد بن الحسن الشيباني
وما تباعد فان قيل ان بعض العامة ذهب الى صحة الصلوة في الدار المغصوبة وحصول الامتثال بها مع كونها منهيا
عنها بناء على انه يجوز ان يكون للشيء الواحد جهتان باعتبار احدهما يكون مامورا به وباعتبار الاخرى منهيا عنه
فان السيد اذا امر عبده بخياطة الثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص فانا نعلم قطعا ان العبد اذا خاط
الثوب في ذلك الموضع امتثل الامر بالخياطة وخرج عن العهدة وان كان عاصيا بالكون في ذلك الموضع قلنا ما
ذهب اليه ذلك البعض سخيف لا يلتفت اليه وذلك لان الصلوة في الدار المغصوبة انما كانت منهيا عنها باعتبار
الكون الذي هو جزء منها اذ هو تصرف في ملك الغير فيكون معصية فيستحيل ان يكون متعلق الامر والا لزم ان يكون
ذلك الكون مامورا به ومنهيا عنه وذلك لا يعقل وان تعدد الجهة واما حكاية العبد فانما يكون مطيعا باعتبار
ان المط منه الخياطة من دون التقييد بمكان دون اخر فمتى خاط فقد امتثل غايته انه عصى بدخوله المكان المنهي عنه
وهذا غير ما نحن فيه وانما يكون نظيره ان لو امره بخياطة الثوب ونهاه عن الخياطة بل يكون معصية محضة بلا اشكال
وهذا نظير ما نحن فيه فان الله تعالى امرنا بالصلوة ونهانا عن ان نفعلها في الاماكن المغصوبة فاذا فعلناها كانت
معصية محضة فان قيل النهي عند وقوع الخياطة في ذلك المكان متعلق بالمغصوب لا الخياطة الواقعة وح فلا منافاة
بين كون وقوع الخياطة في ذلك المكان منهيا عنها وكون الخياطة نفسها مطلوبة مامورا بها قلنا ظاهر ان وقوع
الشيء في المكان ليس امرا منفصلا عن الشيء الواقع فيه قلنا فليس هناك الا مجرد لفظ والا فالنهي عن وقوع الشيء في مكان
هو النهي عن الشيء حال كونه واقعا فيه كما لا يخفى على شيء ولو ان النهي انما وقع عن الكون في المكان المغصوب لا عن
الصلوة وح فيمكن ان يق ان الكون ليس جزءا من الصلوة ولا شرطا بل هو احد افراد مطلق شغل الحيز الذي هو من
ضروريات الجسم من حيث هو جسم نعم هو امر مقارن للصلوة كما هو مقارن لغيرها كالخياطة والكتابة وفيه نظر فتامل
واما [illegible] يدل على الفساد [illegible] لان الفساد معناه كما تقدم ترتب الاحكام الشرعية المقصودة من ذلك الشيء كسقوط القضاء او

اوموافقة الامر بالعبادة وحصول الملك بالبيع ووقوع البينونة بالطلاق ونحو ذلك فهي ليس ذلك لانها انما

وضع اللغة اذ هي احكام شرعية لا يعقلها العرب فلا يصح ان تكون مقصودة لها في وضع النهي على ان العرب انما وضع

نهي عن الطاعات المعتبرة شرعا والاسباب الشرعية ونعتقد ان ذلك نهي حقيقي وح فلا يمكن القول بوضع لفظ النهي

لذلك ولنا ايضا على ان النهي يدل على الفساد في العبادة ان النهي لو لم يدل على الفساد لوجب ان يكون هناك حكمة اوجبت

نفيه وحكمة اوجبت ثبوته وح نقول الحكمتان اما ان تكونا متساويتين او تكون حكمة النهي مرجوحة او راجحة فعلى التقدير

الاول يمتنع النهي فان الحكمتين اذا تساويا تساقطتا بالتعارض فامتنع النهي وعلى التقدير الثاني يكون النهي اولى بالا

امتناع اذ يفوت الزايد من مصلحة الصحة التي هي مصلحة خالصة لا معارض لها من جانب الفساد وعلى التقدير الاخير يمتنع

الصحة لفوات القدر الزايد من مصلحة النهي التي هي مصلحة خالصة لا معارض لها من جانب الصحة وهذا الدليل مما

استدل به الحاجبي ايضا على الفساد لكنه جعله دليلا على الفساد في المعاملات ايضا واعترض عليه بانا نختار ان مصلحة

النهي راجحة في اول الامر ولهذا نهى الشارع عنه لكنه بعد ارتكاب المكلف المنهي عنه وفوت المصلحة الراجحة صارت مصلحة

الصحة بمعنى ترتب الاثر راجحة على عدمها نظير ذلك ان مصلحة النهي عن الخمس راجحة على مصلحة ترك الصلوة لكنه بعد

الفعل انما وكذا نقول مصلحة ترك البيع وقت النداء راجحة على مصلحة صحته بمعنى استتباع الاثر وهو اباحة الانتفاع

لكن بعد فوت تلك المصلحة الراجحة فالراجح هو مصلحة اباحة الانتفاع الى غير ذلك اقول هذا الاعتراض انما يرد بالنسبة

الى غير العبادة واما بالنسبة الى العبادات فالدليل تام لا يرد عليه شيء وبيان ذلك ان الفساد في غير العبادات لما كان عبارة عن

تخلف احكام تترتب على شيء ما ويجوز ان يكون الشيء حراما ولا يتخلف احكامه المترتبة عليه عنه كما ذكر من النظاير واما ا

الفساد في العبادة فلما كان عبارة عن عدم كونها مرادة للشارع اذ الصحة فيها كونها مرادة للشارع وظاهر ان الشيء اذا

كانت حكمة نفيه راجحة على حكمة ثبوته كان غير مراد للشارع اذ ارادته تتبع المصالح فاذا كانت الحكمة في شيء عدم لم

يكن مرادا وح فلا تقع العبادة صحيحة اذ لا معنى لصحتها الا كونها على وفق ارادته ولا يمكن ان يقال انها تكون في

اول الامر غير مرادة ثم بعد ارتكاب المكلف المنهي عنه تصير مصلحة الصحة راجحة اذ هذا في قوة ان يكون غير مراد الشارع

مراداله وهو باطل جدا ولا كذلك غير العبادة فان معنى ترتب احكام اخر عليها ولا مانع من كون الشيء ترجح حكمة نفيه

على حكمة ثبوته فيكون حراما ومع هذا يترتب عليه تلك الاحكام ان المكلف اذا اتى عليه وقت الصحة بمعنى

البيع والشراء

في الشراء ومع هذا انه باع ترتب عليه احكامه من الملكية وكذلك نكاحه وكذا ازال النجاسة بالماء ا

لمغصوب فانه حرام ايضا مع ترتب الطهارة عليه وكذا الذبح شاة الغير بسكين الغير فانه حرام مع ترتب الحلية

على الذبح ومن هنا يعلم ان الحاجبي غافل عن ذلك حيث استدل به على الفساد مطلقا وكذا المعترض حيث توهم ان [illegible]

صحيح في العبادة ايضا كما لا يخفى قال مد ظله والشيخ ساوى العبادة بغيرها الخ اقول ذهب الشيخ الطوسي ره

وبعض اصحابنا الى المساوات بين العبادة وغيرها في كون النهي يدل على الفساد فيهما والحق ما ذهبنا اليه من

انه في العبادة للفساد لا في غيرها فان كون الشيء حراما لا ينافي كونه علامة على ترتب الملكية او غيرها من الاحكام

بخلاف العبادة فانها لما كانت مامورا بها استحال تعلق النهي بها اذ يستحيل اجتماع الامر والنهي بالنسبة الى شيء واحد

وح فلو تعلق النهي بها ظهر انها غير مرادة له فتكون فاسدة اذ لا معنى للفساد في العبادة الا عدم كونها مرادة

فان قيل الشيء المنهي عنه قبيحا ومعصية فلا يكون صحيحا سواء كان عبادة او غيرها وايضا قد قال النبي ص

من ادخل في ديننا ما ليس منه فهو رد وايضا السلف كانوا يستدلون بنفس النهي على الفساد واشتهر ذلك منهم من

غير نكير قلنا في الجواب عن الاول ما اردتم بقولكم المنهي عنه قبيح ومعصية ان اردتم انه ليس مرادا للشارع

ولا مامورا به فمسلم ولا يفيد وان اردتم انه لا يترتب عليه الاحكام فغير مسلم وما المانع من ان يكون شيء واحد

حراما ومع هذا يترتب عليه احكامه فان الوطي في الحيض حرام ومع هذا يترتب عليه احكامه من لحوق الولد ووجوب

المهر والتحليل للزوج الاول وعن الثاني بان معنى كونه ردا انه غير مقبول طاعة وقربة ولا شك في ان

المحرم لا يقع طاعة وقربة اما انه لا يترتب عليه الحكم فلا وما المانع من ان يكون حراما ومع هذا يترتب عليه احكامه

وبوجه اخر ان غاية ما يدل عليه هذا الخبر ان الفعل المنهي عنه ليس من الدين وما المانع من ان يكون ترتب احكامه

هل هو الدين وعن الثالث بانا لا نسلم ان السلف يستدلون بنفس النهي على ذلك ولم لا يجوز ان يكون ذلك من دليل

خارجي دل عليه فانهم قد حكموا بالصحة في مواضع اخر مع وجود النهي على ان الاستدلال من كلهم ممنوع بل كان من

بعضهم ولا حجة في قول بعضهم على غيرهم اذ يجوز ان يكون ذلك البعض لكونه مذهبا له فان قيل نجد كثيرا من

المنهيات فاسدة وان لم يكن عبادة كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وكالنهي عن الزنا ونحو ذلك فلا يتم ما

ذكرتم من ان النهي في غير العبادة لا يدل على الخصم قلنا نحن انما نقول ان النهي في غير العبادة لا يدل على الفسا

بنفسه ولا ينافي ذلك ان يقوم دليل في بعض الصور من خارج يدل على الفساد فيها فصار كلية اذا عرفت هذا
ظهر لك ما في كلام الاستاذ المحقق من قوله والدليل مع تمامه جار فيه فانه يشعر بعدم تمام الدليل وكانه نظر الى استدلال
الحاجبي بالدليل الثاني على الفساد فيهما فلذا حكم بالجريان فيه ايضا ونحن قد بينا لك انه تام في العبادة وان الاستدلال
به على غيرها غير جيد هذا تحقيق المقام قال ط ابو حنيفة والشيباني على صحة المنهي عنه الخ اقول
من الجماعة القائلة بان النهي لا يدل على الفساد من لم يقتصر على ذلك بل زاد عليه انه يدل على صحة المنهي عنه وبالغوا
في ذلك حتى حكموا بانعقاد صوم يوم النحر لو نذره وصححوه بناء على انه منهي عنه فلو نذر صوم يوم النحر انعقد نذره
فاذا صامه خرج عن العهدة وان فعل حراما وينسب هذا القول الى ابي حنيفة وتلميذه محمد بن الحسن الشيباني واستدلوا
على ذلك بوجهين احدهما ان المنهي عنه لو كان فاسدا لكان ممتنعا عنه فلا يمتنع منه لاستحالة تحصيل الحاصل
وليس هو الا مثل قول القائل للاعمى لا تبصر الثاني ان النهي عن الشيء لو لم يدل على صحته لكان المنهي عنه غير المعنى
الشرعي واللازم بط اما الملازمة فلان المعنى الشرعي هو ما كان صحيحا معتبرا اذ ما لم يكن صحيحا معتبرا لم يكن
شرعيا واما بطلان اللازم فلانا نعلم قطعا ان المنهي عنه في لا تصم يوم النحر ونحوه انما هو الصوم بالمعنى الشرعي
لا المعنى اللغوي الذي هو الامساك فان الاسامي الشرعية انما تحمل على موضوع الشرع لا غيره فيكون المراد من الصوم
المعنى الشرعي المعتبر في الشرع والجواب عن الاول بمنع المقدمة القائلة بانه لو كان ممتنعا لما امتنع منه اذ يجوز ان
يكون امتناعه بهذا المنع وهذا ليس بمح انما المحال امتناعه بمنع غير هذا المنع والحاصل انه لو ثبت الفساد قبل
هذا النهي لزم ما ذكرتم واما اذا كان الفساد به فلا وهذا كما في تحصيل الحاصل فانه بذلك التحصيل الذي حصل به ليس
بمحال انما المح تحصيله بغير هذا التحصيل وعن الثاني بان المراد من الشرعي هو المسمى بذلك الاسم وهو ذات الصورة
المعينة سواء صحت ام لا كما تقول صلوة صحيحة وصلوة فاسدة وح فيمنع الملازمة على انه يرد على الدليلين النقض بصلوة
الحائض وبيع الملاقيح فان كلا منهما منهي عنه بقوله عم دعي الصلوة ايام اقرائك وكذا في نظيره وليس شيء منهما صحيحا
اتفاقا فان قيل نحن نحمل الصلوة على المعنى اللغوي فلا يكون فعلا شرعيا والصحة عندنا انما تكون في الافعال الشرعية قلنا الدليل
جار في المعنى اللغوي من انه لو كان ممتنعا عنه لما منع الخ وايضا المعنى اللغوي في صلوة الحائض ليس ممنوعا منه اتفاقا فلا معنى
للحمل عليه كما لا يخفى قال ط المطلب الثاني في العام والخصوص العام الخ اقول فرغ من الامر والنهي وشرع
في العام والخاص

ام والخاص وقدم العام ثم ان العام قد عرف بتعريفات كل منها ما يخلو من خلل فاراد الاستاذ المص له
بيان ذلك فالاول تعريف ابي الحسين البصري حيث عرفه بانه اللفظ المستغرق لما يصلح له اي لجميعه فانما المراد
بالمستغرق معناه اللغوي اعني لا يخرج منه شيء من المتعدد الذي يمكن ان تقضيه لا الاصطلاحي فانه
توهم تعريف الشيء بنفسه وهذا التعريف غير مستقيم فانه ان اريد بالموصول في التعريف الجزئيات على ان يكون
عموم اللفظ باعتبار استغراقه لجميع جزئيات مفهومه كان غير منعكس لخروج نحو المسلمين والرجال والقوم
ونحوها من المجموع المستغرقة العامة فان المذهب المنصور الذي عليه الجمهور ان عموم الجمع باعتبار
كل واحد واحد من اجزائه لا جزئياته بدليل جاءني الرجال الا زيدا وحينئذ فلا يصدق عليه انه مستغرق
لجميع الجزئيات بل لجميع الاجزاء وان اريد به الاجزاء على ان يكون عموم اللفظ باعتبار استغراقه لجميع اجزائه
دخل مثل الرجال لكن يخرج اكثر افراد العام كالرجل ولا رجل ونحوهما لانهما مستغرقة لجميع الجزئيات ثم
ان يراد الاعم من الاجزاء والجزئيات على ان يكون عموم اللفظ باعتبار شموله لجميع ما يصلح ان يكون مشتملا عليه
من الاجزاء والجزئيات وح فينتقض طرده بدخول المثنى المنكر كزيدين والجمع المنكر كزيدين والجمل نحو ضرب زيد
عمرا والعدد كعشرة ونحوها لان كلا منها مستغرق لما هو مشتمل عليه من الاجزاء واعلم ان نقض طرد التعريف بهذه
الاشياء دائر مع ارادة الاجزاء من الموصول سواء كانت بنفسها او في ضمن المعنى العام الشامل لهما اذ يظهر ان
التعريف على تقدير ارادة الاجزاء فقط من الموصول غير مستقيم طردا وعكسا وقد يجاب عن ذلك باختيار الشق
الاول على ان يكون عموم اللفظ باعتبار شموله لجميع جزئيات مفهومه ونقول ان عموم الرجال ونحوه انما هو
باعتبار كل جمع جمع لا واحد واحد وهذا الجواب اجاب به التفتازاني في شرح الشرح وهو محل فاسد كيف و
عمومه بذلك المعنى يستلزم تكرارا في مفهومه فان الثلاثة مثلا رجال فيندرج فيه بنفسها ومع الاربعة ايضا
رجال فيندرج في ضمنها بل الكل من حيث هو كل رجال فيكون معتبرا فيه وما عداه من الجماعات مندرج فيه
فلو اعتبر كل جمع جمع كان تكرارا محضا ولذلك ترى ائمة العربية يحكمون بانه كالمفرد في العموم فقد يجاب
عن ذلك باختيار المعنى الاعم على ان يراد فيه قيد كثير غير محصور ليكون المعنى ان العام هو اللفظ المستغرق
لجميع ما يصلح له من الجزئيات والاجزاء من غير حصر فتخرج تلك الاشياء ولا يخفى بحله والحق ان العام انما

ان يتناول كل واحد واحد وعمومه بهذا الاعتبار لا باعتبار المجموع من حيث المجموع فتامل قال والغزالي
بوضع واحد لئلا يختل طردا بالمشترك وقد يقال وعكسا ايضا اقول لما كان التعريف المذكور بعد تسليم بطلانه
بالتمحلات المنقولة يخرج عنه اللفظ المشترك العام بالنسبة الى جميع افراد معنى واحد فقط من معانيه ويدخل فيه
المشترك بالنسبة الى جميع معانيه المتعددة لعدم كونه مستغرقا لجميع ما يصلح له في الاول مثلا اذا اريد من العين جميع افراد
الباصرة فقط لم يصدق عليه انه مستغرق لجميع ما يصلح له فانه يصلح للباصرة والذهب والشمس وغيرها وليس مستغرقا لها
على ذلك التقدير وهو غلط لانه باعتبار شموله لجميع افراد معنى واحد عام وباعتبار شموله للمعاني المتعددة
غير عام وكذا يخرج عنه اللفظ المتناول لجميع افراد ما هو حقيقة فيه ويدخل اللفظ المستعمل في الحقيقة والمجاز
وهو فاسد فزاد الفخري على التعريف قيد بوضع واحد قال في المحصول وقولنا بوضع واحد احتراز عن اللفظ المشترك
او الذي له حقيقة ومجاز فان عمومه لا يقتضي ان يتناول مفهوميه معا هذا كلامه وحاصله انه لو لم يقيد بوضع لاختل
الطرد باللفظ المشترك قال المص وقد يقال وعكسا ايضا ومعناه انه لو لم يقيد واحد لاختل عكس التعريف ايضا حيث انه
يخرج عنه اللفظ المشترك المستغرق جميع افراد معنى واحد فقط من معانيه كما عرفت فان قيل لم يرد الفخري ذلك القيد لدفع
خلل طرد التعريف بالمشترك فقط بل لدفع الخلل الحاصل من النقض بالمشترك طردا وعكسا معا يرشد الى ذلك انه قال
قولنا بحسب وضع احتراز عن اللفظ المشترك وهو ظاهر في انه احتراز عنه لدفع الخلل طردا وعكسا في هذا المعنى صرح
التفتازاني في شرحه قلنا قول الفخري فان عمومه لا يقتضي ان يتناول مفهوميه معا ظاهر في انه نقض بالمشترك
باعتبار الطرد فقط فتامل ثم ان الظاهر ان التعريف على تقدير عدم اخذ هذا القيد مستقيم لان المتبادر منه
ما يصلح له اللفظ بحسب اطلاق واحد واللفظ المشترك لا يصلح باطلاق واحد لجميع معانيه وكذا الحقيقة والمجاز
قال الغزالي اللفظ الواحد الخ اقول عرف الغزالي العام بانه اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على
شيئين فصاعدا فقوله اللفظ الواحد يخرج به المشترك كالعين بالنظر الى معانيه فان دلالته بالنظر اليها ليس من جهة
واحدة بل من جهات فانه يدل على الباصرة من جهة وضعه لها والجارية من جهة وضعه لها ونحو ذلك و
يدخل فيه هو ايضا بالنظر الى افراد معنى واحد لدلالته عليها من جهة واحدة وقوله على شيئين فصاعدا
يخرج به نحو رجل وغيره من النكرات المثبتة فانها ولو دلت على اثنين ليس يتناول دلالته بل يتناول الاحتمال